KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

2. JAHRGANG HEFT 2 1937

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1937 / Heft 2

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland (mit Ausnahme Palästinas) 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Instituts zum Studium Osteuropas an der Universität Königsberg (Pr), Theaterplatz 3. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Studien zum Klosterwesen Rußlands.

I. Der Werdegang des russischen Starzentums.

Von

Igor SMOLITSCH, Berlin.

1. In der Geschichte der inneren Entwicklung des russischen Klosterlebens, das im ganzen noch sehr wenig erforscht ist, gebührt dem Starzentum ein ganz besonderer und bemerkenswerter Platz. Das Starzentum ist eine sehr alte Erscheinung in der christlichen Askese und Klosterdisziplin der Ostkirche und hat besonders auf die Russische Kirche, in der es seine tiefen Wurzeln schlug, einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Aber nicht überall entwickelte es sich gleichmäßig. Die großen russischen Klöster pflegten im allgemeinen nicht das Starzentum als eine notwendige und nutzbringende Einrichtung, die die Schulung der jungen Mönche in ihre Hände nahm: Es wuchs und verbreitete sich vielmehr aus freier innerer Kraft und eigenem Antrieb. Es erlebte innerhalb der Russischen Kirche nur eine verhältnismäßig kurze Blütezeit, die etwa im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ihren Anfang nahm und bis zur Revolution 1917 fortdauerte, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß sein Wirkungskreis bereits gegen Ende der 70er Jahre wieder etwas enger geworden war.[1] Aber für das religiöse Leben hat es viel geleistet und ist von bedeutendem Einfluß auf alle Schichten des russischen Volkes gewesen. Wenn wir das geistige Leben Rußlands während der letzten hundert Jahre durchforschen, so merken wir bald, daß ohne eingehendes Studium des russischen Starzentums manche religiös-philosophischen und geistigen Strömungen nicht begriffen werden können.[2]

---

[1] Über das Starzentum siehe: *I. Smolitsch*, Leben und Lehre der Starzen. Thomas-Verlag Jakob Hegner in Wien, 1936; eine kurze Darstellung gibt ferner *S. Tschetwerikoff*, Das russische Starzentum, in: Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahrsschrift „Una Sancta", hrsg. von *N. v. Arseniew* u. *Alfred Martin*, Stuttgart 1927; *Leo Karsawin*, Das russische Starzentum, in: Zeitwende, 3. Jg. (1927), 2. Bd.; *Wl. Ilin*, Bedeutung des Starzentums für die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen- und Abendlandes, in: Ähre aus der Garbe, Jahrbuch 1926, S. 207—226; *A. Solov'ev*, Starčestvo po učeniju svjatych otcov i podvižnikov, Semipalatinsk 1900; *A. Murav'ev*, Svjatyja Gory i Optina pustyn', Petersburg 1852; über die Anfänge des Starzentums siehe: *S. Smirnov*, Duchovnyj otec v drevne-vostočnoj cerkvi, Sergiev Posad, 1906, 1. Bd.

[2] I. V. Kirejevskij, Dostojevskij, Vl. Solov'ev, K. Leonťev, Graf A. K. Tolstoj, N. Strachov, S. Ševyrev, F. A. Golubinskij, N. Gogol, Großfürst Konstan-

Das Starzentum ist, wie bereits gesagt, eine alte Erscheinung der Ostkirche. Schon die geschichtlichen Quellenschriften über die ägyptischen Väter, die den Grundstein für das christliche Mönchtum und Klosterleben gelegt hatten, enthalten die Keime des Starzentums als einer Einrichtung für die Erziehung der jungen Asketen und die Förderung der asketischen Weltanschauung. Geschichtlich entwickelte sich das Starzentum im Zusammenhang mit der Einrichtung des Beichtvaters in der Ostkirche. Ein Altvater („Senior" oder „Starez"), der unter dem Namen „*Πατὴρ πνευματικός*" oder „pater spiritualis" in den ältesten asketischen Schriften — z. B. in „Verba Seniorum" oder in dem ägyptischen Paterikon (Apophthegmata) — hervortritt, war kein Priester oder Beichtvater im heutigen Sinne, sondern ein alter erprobter Mönch, ein Starez, der vielfach nicht einmal die Priesterweihe hatte und selbständig im Auftrag oder wenigstens mit Erlaubnis des Abtes die jungen neueingetretenen Mönche zu asketischer Entsagung und Selbstbeherrschung erzog. Solche Starzen wurden meistens von den Neulingen nach freiem Willen ausgewählt. Meist waren sie zugleich die Beichtväter ihrer Untergeordneten, oft aber hatten diese neben ihrem Starez noch einen besonderen Beichtvater: den amtierenden Beichtvater des Klosters, der vom Abt bestimmt wurde. Die Aufgabe des Starez war die Führung der Seele und des Willens der noch im asketischen Leben unerfahrenen Neulinge. Beim hl. Ephräm dem Syrer können wir z. B. die Beschreibung der Pflichten eines Starez dem ihm zur asketischen Erziehung übergebenen jungen Mönche gegenüber nachlesen. Hier wie auch sonst bildeten Gehorsam und Demut die Grundlage der Führung.[3] Das Starzentum hob besonders einige Seiten christlicher Asketik hervor, die es auf Grund der religiösen Anschauungen der Kirchenväter ständig gepflegt und aus theoretischem Erkennen und praktischem Erfahren dieses uralten Glaubensgutes bewahrt hatte. Seine geistigen Kräfte schöpfte es aus der Askese und Mystik der Ostkirche.[4] Für die pädagogische Praxis war der

tin Konstantinovič (der Dichter „K. R.") standen mit den Starzen von Optina Pustyn' in enger Verbindung; vgl. eine Rezension über eine, jetzt vielleicht verlorene, Arbeit von *V. Troickij*, Vlijanie optinoj pustyni na russkuju intellegenciju i literaturu, in: Bogoslovskij Vestnik 1913, April-Heft, Žurnaly, S. 415. — In der Gestalt des Starez Zosima in Dostojevskijs Roman „Die Brüder Karamasoff" (sechstes Buch: „Der russische Mönch") finden wir einen Versuch, die Gestalt eines Starez dichterisch darzustellen.

[3] Die Sprüche der Starzen, die sogenannten „Verba Seniorum" bei *Migne*, PL, t. 73, 855—1066; Apophthegmata, ebenda, PG, t. 45; vgl. *W. Bousset*, Apophthegmata, 1923. — Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien, übersetzt von *P. Pius Zingerle*, 1871, 3. Bd., S. 227—232 (= BKV, XIII. Bd.).

[4] Hier soll die Bedeutung der „Πρᾶξις" und „*θεωρία*" im geistigen Tun der altchristlichen Starzen besonders betont sein; das „Geistige Gebet" (*νοερὰ προσευχή*) war das wichtigste Werkzeug der asketischen Übung, des mystischen Schauens und Schweigens („ἡσυχία"), die den Asket zur Vergottung

Gehorsam das wichtigste Werkzeug (das „Tun"). Hier beruft sich das Starzentum vor allem auf die Heilige Schrift und die Erfahrungen der Kirchenväter.[5] Nach den Anschauungen der Starzen ist der Geist des Gehorsams dem ganzen Weltall eigen, als Grundsatz kann man die Worte des Apostels Paulus an die Kolosser nehmen.[6] Der hl. Johannes Klimax († ca. 605), „ein Bürger der Wüste", „Engel im Körper", der in der östlichen Asketik besonders geschätzt wird, nennt den Gehorsam, der unbedingt zur Vervollkommnung nötig ist, einen „freiwilligen Tod".[7]

Aus dem Prinzip des Gehorsams erwuchs die Tradition und die Erziehung der heranwachsenden Generationen der Starzen. Leider ist die Geschichte des Starzentums in der Ostkirche bis heute noch nicht genau erforscht. Sie hat Epochen des Niedergangs und des Wiederaufstiegs erlebt, die oftmals von äußeren historischen Tatsachen beeinflußt waren; aus diesem Grunde sind alle Anhaltspunkte über die Verbreitung und Grenzen der Wirksamkeit des Starzentums sehr undeutlich und unbestimmt.[8] Die hagioritischen Asketen, die Mönche des Heiligen Berges Athos, versuchten besonders die Askese und Mystik zu pflegen, und so nahm auch das Starzentum im inneren Leben der Athos-Klöster einen wichtigen Platz ein, ent-

(„ϑέωσις") führten. Vgl. *I. Popov*, Ideja oboženija drevne-vostočnoj cerkvi, in: Voprosy Filosofii i Psychologii, Nr. 97, Moskau 1909; *P. Minin*, Glavnejšija napravlenija v drevnechristijanskoj mistike, in: Bogosl. Vestnik 1911/14; *B. Schmidt*, Das geistige Gebet, Diss., Halle 1916; *N. Arseniew*, Ostkirche und Mystik, München 1925; *I. Hausherr*, La Methode d'oraison hesychaste, Rom 1927 (= Orient. Christiania, Nr. 36); *I. Baur*, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie d. griechen Väter, in: Theol. Quartalschrift, Bde. 98—100 (1917/18); *P. Bratsiotis*, Die Hauptprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche, in: Kyrios, 1. Jg., S. 331—342.

[5] Z. B. Jo. 6, 38; 7, 16; 7, 28; 15, 10; Philipp. 2, 8; Jo. 16, 18; 1. Thessal. 4, 8; vgl. *mein* Buch, a. a. O., S. 24—59. — Antonius d. Gr., PG, t. 40, 1075 C, 1079 B; Johannes Klimax, PG, t. 88, 706 C u. die ganze 4. Stufe; Basilius d. Gr., PG, t. 31, 884 C, 632 B, 1388 B; Mark d. Asket, PG, t. 65, 1048; Johannes Kassianus, PL, t. 49, Cap. IX u. a. „Die Großen Katechesen" des hl. Theodor von Studion sind auch sehr wichtig; ich hatte „Prepodobnago Feodora igumena studitskoj obiteli oglasitelnyja poučenija, Moskau 1872, S. 53, 57, 93, 109, 229, 328, 237 u. a.

[6] Kolos. 1, 16.

[7] Vgl. *Hugo Ball*, Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben, München 1923, S. 24—30. Der hl. Antonius d. Gr. äußerte sich einmal über den Gehorsam: „Wenn du siehst, daß ein junger Mönch mit seinem eigenen Willen nach dem Himmel strebt, halte seine Füße fest, ziehe ihn nach unten, denn es hat für ihn keinen Nutzen", in: *Archimandrit Paladij*, Novootkrytyja izrečenija po kopskomu sborniku. Skazanija o prepodobnom, Kazan' 1898, S. 14.

[8] Die Arbeit von *Smirnov* behandelt nur die Zeit bis zum 9. Jahrhundert. Auch *K. Holl* widmet leider der Frage über das Starzentum keine besondere Aufmerksamkeit (Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon d. Neuen Theologen. Leipzig 1898). Aber in der Vita des hl. Symeon, in seinen Beziehungen zu Symeon Studiten kann man gerade die Züge des Starzentums erkennen. Vgl. *I. Hausherr*, Un grand mystique byzantin. Vie de Symeon de Nouveau Theologien par Nicétas Stethatos. Rom 1928 (= Orientl. Christiania, Nr. 48).

wickelte sich hier aber nur lückenhaft und sein recht unterschiedlicher Werdegang bleibt für uns oft noch unklar. Aber für das russische Mönchtum blieb doch der Athos stets höchstes Vorbild, das ihm die Möglichkeit gab, in das Wesen des Starzentums, sein Wirken und seine asketischen Anschauungen einzudringen.[9]

2. Auch die Geschichte des russischen Starzentums ist nicht weniger lückenhaft, besonders was die frühen Zeiten angeht. Wenn auch das altrussische Kloster durch die Tätigkeit des hl. Feodosij Pečerskij festgelegt war, so finden wir doch im Kievo-Pečerskij-Kloster keinerlei Spuren des Starzentums.[10] Es läßt sich schwer feststellen, ob dieses Kloster eine asketische Einrichtung hatte, die man mit dem Starzentum vergleichen könnte. Seiner Tätigkeit als Abt legte Feodosij die Kenntnisse über das Klosterleben im Orient zugrunde, die er von dem hl. Antonij erhalten hatte, und die ihm aus Konstantinopel gebrachten Klosterregeln.[11] Antonij hatte den Athos ganz kurz nach dem Sieg des hl. Athanasius über die Hagioriten, der die Einführung der Koinobiten-Regel zur Folge hatte, besucht und vor seinen Augen stand das Koinobitentum als die beste Art des Mönchslebens. Auch die vom hl. Feodosij eingeführte Regel bestimmte das Koinobitentum als Grundlage der asketischen Erziehung.[12] Als Abt hielt er alle Fäden des inneren Klosterlebens in seinen Händen, wie man mehr als einmal aus seiner Vita ersehen kann, ganz ähnlich der Tätigkeit des hl. Theodor Studites in seinem berühmten Studion-Kloster.[13] Der hl. Feodosij war zugleich Abt, Beichtvater und geistiger Führer der Mönche seines Klosters. Vielleicht aber hat er hierbei seine Tätigkeit als Starez doch zu sehr hinter die des Beichtvaters gestellt.

---

[9] Siehe: Episkop *Porfirij Uspenskij*, Christianskij Vostok, 3 Bde., Kiev 1877, besonders 3. Bd.: „Afon monašeskij"; ferner: *Ph. Meyer*, 1. Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894; 2. Beiträge z. Kenntnis der neueren Gesch. u. d. gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster, in: Z. f. KG, XI (1890), S. 395—435, 539—576. Vgl. *Porfirij*, Afon monašeskij, S. 77 ff., 117 f., 130, 151—155. — Über die heutigen Starzen in dem russ. Athoskloster „Carouli" siehe: *R. Fülöp-Müller*, Bei dem Starez der „Stummen Wüste", in: Berliner Tageblatt 1926, Nr. 415, 5. Sept., 8. Beiblatt.

[10] *E. Golubinskij*, Istorija russkoj cerkvi, I, 1 (2. Aufl.), S. 554 ff. Über die Anfänge des Mönchtums in Südrußland vgl. *J. Kulakovskij*, Prošloe Tavridy, Kiev 1914, 2. Aufl., S. 74 f.; und *I. Stratonov*, Die Krim und ihre Bedeutung für die Christianisierung der Ostslaven, in: Kyrios, 1. Jg., S. 389 f., 392 f.

[11] *Golubinskij*, a. a. O., I, 12, S. 571 f. — *M. D. Priselkov*, Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi, Petersburg 1913, S. 168. — Über die idiorrythmischen Klöster: *Golubinskij*, a. a. O., I, 2, S. 605 f.

[12] *Golubinskij*, a. a. O., I, 2, S. 625.

[13] Der hl. Theodor Studites war ein eifriger Anhänger des Koinobion; vgl. *A. Dobroklonskij*, Prepodobnyj Feodor, ispovednik i igumen studitskij, Odessa 1913, 1. Bd., S. 441, 443. Dazu vgl. *Migne*, PG, t. 99, 1784 A, 1817 C—1820 B, 1822 B.

Selbst eine für die Geschichte des Pečerskij-Klosters derart wichtige Quelle wie der Kievo-Pečerskij Paterik beweist uns, daß das Starzentum dort nicht gepflegt worden war. Wenn in der Tätigkeit des hl. Feodosij irgendwelche Züge eines Starzentums vorhanden gewesen wären, so hatten sie bestimmt die Anerkennung und Pflege bei den Mönchen seines Klosters gefunden. Die Gestalten der dortigen Asketen jedoch lassen eine derartige Annahme nicht zu.

Ebensowenig finden wir in den idiorrythmischen oder Kellion-Klöstern (osoboži̇tnye monastyri) der Kiever Ruś irgendein Beweismaterial für das Vorhandensein des Starzentums. Grundsätzlich konnte es sich schneller in den idiorrythmischen Klöstern entwickeln, nicht weil das Starzentum mit dem Wesen des Koinobitentums nichts gemein hatte, sondern weil es diesem einfach leichter war, in den Zellen der mit dem Starez einzeln oder zu zweien zusammenlebenden Mönche Eingang zu finden.[14]

Erst bei Kirill Turovskij (Ende des 12. Jahrhunderts) stoßen wir auf eine Spur des Starzentums. In seiner Schrift „Skazanie o černorizstem činu“ (Belehrung über den Mönchsstand) sagt er: „Du, Bruder, sollst darum Sorge tragen, einen Menschen zu finden, der den Geist Christi in sich hat und mit allen Tugenden geschmückt ist, der in Demut durch sein Leben schritt, der vor allem von Liebe zum Herrn und von Gehorsam gegen den Abt erfüllt und den Brüdern gegenüber frei von allen Bosheiten ist; der auch ein Verstehen der göttlichen Schriften besitzt und damit diejenigen zu Gott hinleitet, die den Himmel suchen. Diesem übergieb dich, wie einst Kaleb dem Josua, indem du deinen ganzen Willen von dir abtrennst.“[15] Auch die Beziehungen, die zwischen der bedeutenden Persönlichkeit eines Avraamij Smolenskij und der Bevölkerung der dortigen Gegend bestanden, sind ziemlich undurchsichtig. Vielleicht waren sie weniger der Ausdruck eines Klosterstarzentums als vielmehr ein Zeichen des Einflusses, den dieser Heilige durch seine Wirksamkeit außerhalb der Klostermauern auf die breiten Massen des Volkes gewann, wie wir es nur noch im 19. Jahrhundert bei den Starzen von Optina vorfinden. Dieses scharenweise Hinwandern der Menschen zu Avraamij, seine mystische Veranlagung und Gelehrsamkeit, — das alles war für die damalige Zeit eine sehr seltene Erscheinung.[16]

---

[14] Vgl. *mein* Buch, a. a. O., S. 128 ff., 108 ff.

[15] *Kalajdovič*, Pamjatniki rossijskoj slovesnosti XII veka, Moskau 1821, S. 107. *Golubinskij*, a. a. O., I, 1, S. 797 f. (2. Aufl.); *N. Nikoľskij*, Materialy dlja istorii drevne-russkoj duchovnoj pismennosti, Petersburg 1907, S. 65—94.

[16] Avraamij Smolenskij lebte zur Zeit des Fürsten Mstislav Romanovič von Smolensk (1197—1214); siehe Avraamijs Vita, in: Pamjatniki drevne-russkoj literatury, 1. Bd., Petersburg 1912.

Eine große Schwierigkeit für das Studium des altrussischen Starzentums liegt in der vielfältigen Auslegung des Begriffes „starec". Zunächst bedeutete der Starez einen alten Mönch, der keine Priesterweihe (= Hieromonach) hatte. Sodann bezeichnete man damit die sogenannten „sobornye starcy" — die Mönche, die zusammen mit dem Abt das Kloster bewirtschafteten; sehr oft wurde auch den Äbten selbst der Name eines Starez gegeben. Und endlich tragen die Benennung „starcy" diejenigen alten Mönche, die die geistige Führung der Novizen in Händen hatten. In dieser Hinsicht ist ein Sendschreiben des Erzbischofs von Novgorod, Simeon, an das Snetogorskij-Kloster recht bezeichnend, in dem die Benennung „starec" an zwei Stellen den geistigen Führer bedeutet und an zwei anderen im Sinne jener „sobornye starcy" gebraucht wird.[17]

In der Blütezeit des Asketentums, die auf den Zeitraum zwischen der Mitte des 14. und dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts fällt, erscheint der hl. Sergij Radonežskij als die Hauptgestalt in der Entwicklungsgeschichte des Mönchtums. Er gründet eine „Schule", wenn man so sagen darf, in der Geschichte des russischen Mönchtums, deren Vertreter seine asketische Arbeit fortsetzen und selbst eine ganze Reihe weiterer Klöster in Zentral- und Nordrußland gründen, — eine „russische Thebais". Es ist für uns besonders wichtig festzustellen: in welchem Verhältnis standen die Schüler des Troice-Sergiev-Klosters zum hl. Sergij? Und war dort auch das Starzentum in der asketischen Schulung im Gebrauch? Diese Fragen lassen sich leider nicht genau beantworten. Die Vitae des hl. Sergij oder der Heiligen, die aus seinem Kloster weggingen, um ihr eigenes asketisches Leben weiterzuführen,[18] enthalten keinerlei Andeutungen darüber. Der hl. Sergij führte sein Kloster auf Grund der strengen Koinobiten-Regel. Er ist in erster Linie Abt und Beichtvater. Seine Führung des Klosters erinnert uns an das Kievo-Pečerskij-Kloster des hl. Feodosij, aber es ist kaum anzunehmen, daß der hl. Sergij genauere Kenntnisse von dem dortigen Leben besaß.[19] Wenigstens

---

[17] *V. Malinin*, Starez Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija, Kiev 1901, S. 40—42; Sendschreiben, in: Russkaja Istoričeskaja Biblioteka, VI, Nr. 45. Vgl. *Smirnov*, Drevne-russkij duchonvnik, in: Čtenija 1914, II, S. 26, Anm. 5.

[18] Es sind: Mefodij Pesnošskij, Savva Storoževskij, Sil'vestr Obnorskij, Pavel Obnorskij, Sergij Muromskij, Avraamij Galičskij, Iakov Železnoborskij, Nikita Serpuchovskij — alle die Schüler des hl. Sergij; dann die „Sobesedniki": Dimitrij Priluckij, Stefan Machriščskij, Evfimij Suzdal'skij, Kirill Belozerskij, Ferapont Belozerskij, Stefan Permskij. Vgl. *Golubinskij*, Prepodobnyj Sergij i sozdannaja im Troickaja Lavra, in: Čenija 1909, I, S. 79.

[19] Obwohl Stefan Machriščskij († 1406) zum hl. Sergij (nach 1355) aus Südrußland kam und ihm die Überlieferungen aus dem Kievo-Pečerskij-Kloster mitbringen konnte. Ebenda, S. 82.

haben wir keinerlei Material, das auf eine Starzen-Führung in der asketischen Schulung im Troice-Sergiev-Kloster hinweist. Die Mönche aus diesem Kloster bilden gewissermaßen eine eigene „Schule" in der Geschichte des russischen Asketentums. Besonders nach dem Tode des hl. Sergij gingen viele nach allen Richtungen des Landes und gründeten eine ganze Reihe neuer Klöster, die in ihrer inneren Einrichtung, zumal in den Koinobien, ihr Mutter-Kloster nachahmen. Einige kamen auch in das Transwolga-Gebiet; dort hatte das Asketentum in diesem Land der undurchdringlich dichten Wälder jene „Russische Thebais" gegründet. Dieses große Gebiet zwischen Wolga und Beloozero wurde zu einer neuen Stätte der Abgeschiedenheit und Entsagung. Zu zweien oder dreien vereinigten sich hier die Asketen oft aus dem gleichen Kloster, oft auch lernten sie sich erst unterwegs kennen und ihre Bekanntschaft entwickelte sich zu einer engen Bruderschaft oder zu einem Miteinanderverbundensein, das die besonderen Züge des Starzentums trägt. Mit der Zeit entwickelten sich so die „Skity", die anfangs nur zwei oder drei Zellen hatten, zu einem Einöd-Kloster, besonders, wenn die eifrigen Brüder eine Kirche erbaut hatten und die Kunde von der neuen christlichen Stätte durch die Wälder und die Moore in die Siedlungen drang und immer wieder neue Gottsucher herbeirief. *V. Ključevskij* beschrieb sehr eindrucksvoll und lebendig die Entstehungsgeschichte solcher Einöd-Klöster, die sich allmählich vergrößerten und zum Mittelpunkt nicht nur des religiösen, sondern auch des sozialen und wirtschaftlichen Lebens wurden. Auch in ihrem inneren Leben entwickelten sich diese Klöster meistens zu Koinobiten-Klöstern. Wenn im Laufe ihrer Entstehung sich verschiedentliche Ansätze eines Starzentums zeigten, so wurden in späterer Zeit, als der Skit zum Kloster wurde, die Lebensbedingungen für dieses immer ungünstiger.

Die Zeit vom Ende des 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts bildet den Höhepunkt des Asketentums, besonders im Beloozero-Gebiet. Zuerst müssen wir den hl. Kirill Belozerskij († 1427) erwähnen, dem der hervorragendste Platz in der Geschichte des russischen Klosterwesens gebührt. Kirill war anfangs im Simonov-Kloster (Moskau) gewesen, kam später nach Beloozero und gründete hier ein Kloster, das durch sein strenges Leben ein Jahrhundert lang hoch geschätzt war. Dort führte er die strenge Koinobiten-Regel ein, was er besonders auch in seinem Sendschreiben an den Fürsten Andrej Dmitrievič von Možajsk betonte.[20] In diesem spricht er auch über

[20] Akty Istoričeskije, I, Nr. 32 u. 15. Über den hl. Kirill (1337—1427): *Golubinskij*, Prepodobnyj Sergij i osnov. im Lavra, S. 84 ff.; *Ključevskij*, Drevnerusskija žitija kak istoričeskij istočnik, Moskau 1872, S. 166; *Kadlubovskij*, Očerki po istorii drevne-russkoj literatury žitij svjatych, Warschau 1902, S. 26—31.

seine „geistigen Söhne", den Fürsten Andrej und Hieromonach Innokentij, den er zum Abt bestimmte. Man darf annehmen, daß der hl. Kirill diesen beiden ein Starez war. Aber welche Formen das Starzentum bei ihm angenommen hatte, können wir heute leider nicht mehr feststellen.

Mehr Anhaltspunkte für das altrussische Starzentum finden wir, wenn wir unser Augenmerk auf die Stiftung des hl. Pavel Obnorskij († 1429) richten. Pavel war ein Schüler des hl. Sergij und Mönch seines Klosters. Mit seinem Segen begab sich Pavel in die Einsamkeit der Wälder des Wologda-Gebietes und siedelte sich unweit des Flüßchens Obnora an. Nach kurzer Zeit entstand dort bereits ein Kloster, das Pavel als Abt verwaltete. Aus diesem Kloster nun stammt eine Lehrschrift „Starčeskoje nakazanie", die eine klare Darlegung einer damaligen Starzen-Führung enthält und zugleich ein sehr wichtiges Verbindungsglied in der ziemlich lückenhaften Entwicklung des Starzentums bildet.[21] Aus der Vita des hl. Pavel wissen wir, daß er die Erziehung der Novizen, von denen er Entsagung und Unterordnung unter den Starez verlangte, erprobten Mönchen übergab.[22]

Die deutlichsten Kennzeichen des Starzentums finden wir in der Umgebung und geistigen Nachfolgerschaft des „großen Starez", des hl. Nil Sorskij (1433—1508).[23] Diese hervorragendste Persönlichkeit in der Geschichte der Russischen Kirche übte einen sehr starken Einfluß nicht nur auf ihre Zeitgenossen aus, sondern in gleicher Weise auch auf die nachfolgenden Generationen der Asketen, und wenn Nil auch später vorübergehend in Vergessenheit geriet, so gewann er doch wieder im Mönchsleben des 18. und 19. Jahrhunderts an Ansehen und Bedeutung. Aus seinem „Ustav" und „Predanie"[24]

---

[21] *Konoplev*, Svjatye Vologodskago kraja, in: Čtenija v obščestve istorii i drevnostej rossijskich pri moskovskom universitete, 1895, IV, S. 71. „Nakazanie", in: Serebrjanskij, Očerki po istorii pskovskago monašestva, in: Čtenija, 1908, II, S. 567 ff., vgl. S. 267. Vgl. die deutsche Übersetzung in: *mein* Buch, a. a. O., S. 65—70.

[22] *Konoplev*, a. a. O., S. 71 f.

[23] Über Nil Sorskij siehe *mein* Buch, a. a. O., S. 71—89; dort sind die wichtigsten Stellen aus seinem „Ustav" deutsch wiedergegeben.

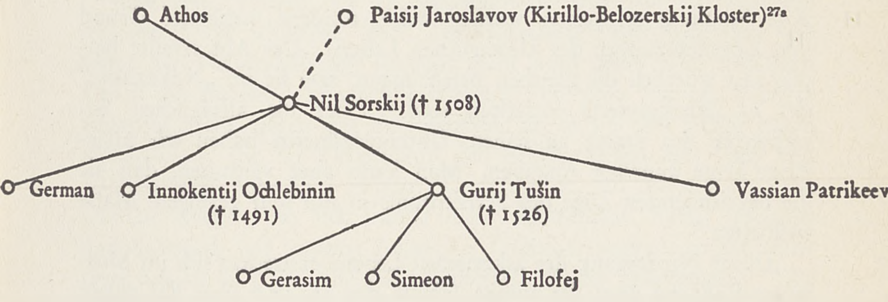
[24] Nila Sorskago Predanie i Ustav o žiteľstve skitskom, Moskau 1849; andere Ausgaben: 1860 u. in: Pamjatniki drev. pismennosti, 179. Bd., Petersburg 1912. Vgl. *A. Archangelskij*, Nil Sorskij i Vassian Patrikeev, 1. Bd., Petersburg 1881; *V. Žmakin*, Mitropolit Daniil i ego sočinenija, Moskau 1881 (auch in: Čtenija 1881, I—II); *B. Grečev*, Nil Sorskij i zavolžskije starcy, in: Bogosl. Vestnik 1907, Nr. 7—8, 1908, Nr. 5, 9, 11; Nr. 5; *Borovkova-Majkova*, Nil Sorskij i Paisij Veličkovskij, in: Sbornik v česť S. F. Platonova, Petersburg 1911; *I. Smolič*, Velikij Starec Nil Sorskij, in: Puť, Nr. 19, Paris 1929.

wird für uns ersichtlich, daß Nil ein Starez gewesen ist und selbst mehrere Schüler hatte.[25]

Der große Streit zwischen den „Uneigennützigen" (nestjažateli) und „Iosifljanern" (iosifljane), der sich um die Frage des Klostereigentums drehte, rief seitens der letzteren eine scharfe Ablehnung der asketischen Grundrichtungen Nils und der „Zavolžskije Starcy" hervor.[26] Die Verfolgung der Uneigennützigen richtete sich nicht nur gegen ihre Stellung in der Eigentumsfrage, sondern ebenso gegen ihre asketischen Anschauungen überhaupt; das Schicksal Vassian Patrikeevs und des Starez Artemij zeigt uns dies besonders deutlich.[27]

Klar ist, daß dieser Streit für die Fortentwicklung des Starzentums einen schweren Rückschlag bedeutete. Die Tätigkeit des hl. Nil

[25] Die „Schule" des hl. Nil Sorskij läßt sich schematisch folgendermaßen skizzieren:



Das sind die uns bekannten Namen; dazu kommen noch viele andere unbekannte Schüler; *Konoplev*, a. a. O.; *Archangel'skij*, a. a. O., S. 54, Anm. 18; *Stroev*, Spiski ierarchov, S. 55; daß der Fürst Kassian Mavnukskij kein Schüler von Nil war, darüber siehe *Brilliantov*, Ferapontov Belozerskij monastyr', Petersburg 1899, S. 59. Vgl. die Arbeiten von *Žmakin* und *Grečev*.

[26] *Grečev*, a. a. O.; *Žmakin*, a. a. O., und Bor'ba idej v Rossii v pervoj polovine XVI veka, in: Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija 1882, Nr. 4; *A. Gorskij*, Otnošenie inokov Kirillo-Belozerskago i Iosifova Volokolamskago monastyrja v XVI veke, in: Pribavlenija k tvorenijam svjatych otcov, X (1851), S. 501—527; *Pavlov*, Istoričeskyj očerk sekuljarizacii cerkovnych, zemel' v Rossii (1503—1580), Odessa 1872 (= Zapiski Novorossijskago Universiteta, VII, 1871) u. a.

[27] Poslanija Starca Artemija, in: Russ, Ist. Bibl. IV; Akty Archeografičeskoj Ekspedicii, I, Nr. 239; *A. Kurbskij*, Sočinenija, Petersburg 1868, S. 116—118; *V. Vilinskij*, Poslanija Starca Artemija, Odessa 1906; *S. Sadkovskij*, Artemij, igumen Troickij, in: Čtenija 1891, II; *Zankov*, Starec Artemij, in: ZMNPr 1887, Nr. 11. — Makarij, der Metropolit von Moskau, war auch ein Vertreter der Iosifljaner, vgl. *N. Andreev*, Mitropolit Makarij kak deljatel' religioznago iskusstva, in: Seminarium Kondokovianum VII, Prag 1936, S. 229, Anm. 10.

[27a] Es ist möglich, daß der Starez Pajsij Jaroslavov die ersten asketischen Einflüsse auf Nil ausgeübt hat; vgl. *Archangelskij*, a. a. O., S. 16; ferner über Paisij Jaroslavov: *V. Ključevskij*, a. a. O., S. 190 f.; *Konoplev*, a. a. O., S. 38—40; *Filaret, archiepiskop Černigovskoj*, Obzor russkoj duchovnoj literatury, I (3. Aufl.), S. 106; *A. Gorskij*, a. a. O., S. 404.

Sorskij und seiner Schüler brachte, abgesehen von der Wiedereinführung der asketischen Erziehung, das ganze altrussische Klosterleben zu neuer Blüte, zu einer religiösen Wiedergeburt. Der Sieg der Iosifljanen leitet den Niedergang des klösterlichen Lebens ein. Die Klöster verweltlichten immer mehr, indem sie sich in der Hauptsache nur noch mit wirtschaftlichen Fragen beschäftigten, und verflachten schließlich, jeder asketisch-mystischen Grundhaltung fremd geworden, vollständig. Nil Sorskijs asketisch-mystische Richtung wäre der beste Boden gewesen, auf dem das Starzentum hätte Wurzel fassen und im Mönchsleben Raum gewinnen können.

Immerhin begegnet uns das Starzentum noch in einigen Klöstern, und aus einer Einkleidungs-Ordnung („čin postriženija") des 17. Jahrhunderts ersehen wir, daß es damals Sitte war, den Novizen einem anderen, älteren Mönch zur asketischen Erziehung zu übergeben. Nicht, als ob die Tätigkeit eines Starzen als unerläßlich für die geistige Schulung angesehen worden wäre, sondern mehr auf Grund von Überlieferungen des klösterlichen Lebens. Der Abt erteilte beiden fast wörtlich die gleichen Belehrungen, wie sie im „Nakazanie" des 15. Jahrhunderts enthalten sind.[28] Über die alltäglichen Beziehungen des Starez zu seinem Untergeordneten haben wir allerdings keine genauen Angaben. Man kann aber vermuten, daß sie die bezeichnenden Züge des Starzentums in nur sehr geringem Maße enthielten.[29]

Dieser Niedergang des asketischen Lebens erstreckte sich im Moskauer Rußland über die zweite Hälfte des 16. und über das ganze 17. Jahrhundert, was auch das Kirchenregiment auf den Soboren (Lokalkonzilien) von 1667 und 1674 deutlich feststellen mußte.[30] Dieser Niedergang erreichte nach der petrinischen Kirchenreform seinen tiefsten Punkt. Aus dem Menologium der Russischen Kirche sehen wir, daß die von der Kirche heiliggesprochenen Asketen meistens weitab von den ehemaligen Stätten religiöser Einkehr wirkten.[31]

3. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, daß durch den josifljanischen Sieg die geistig-asketischen Kräfte des russischen Mönchtums zerschlagen wurden, wodurch dem kirchlichen Leben

---

[28] *Achrimandrit Innokentij*, Postriženie v monašestvo, Wilna 1899, S. 230 f.

[29] Vgl. *Golubinskij*, a. a. O., II, 2 (2. Aufl.), S. 295; *Žmakin*, Mitropolit Daniil, S. 375, 492, 602; *Malinin*, a. a. O., S. 41: Russ. Ist. Bibl. VI, S. 389.

[30] Dejanija Moskovskago Sobora 1667 g., in: Dopol. Aktam Istorič, V, Nr. 102, S. 489; Dejanija Sobora 1674 g., in: Akty Archeog. Eksped. IV, Nr. 204.

[31] Zum Beispiel die Heiligen: Trifon Pečengskij († 1580), Feodosij Totemskij († 1598), Vasilij Mangazejskij († 1600), Galaktion und Iosif Vologodskie († 1612), Adrian Mangazejskij († 1619), Prokopij Vjatskij († 1627), Irinarch Soloveckij († 1626), Nikodim Kožejezerskij († 1643), Eleazar Anzerskij († 1656), Maksim († 1656) und Andrej († 1673) Totemskie u. a. Vgl. *Golubinskij*, Istorija kanonizacii svjatych v russ. cerkvi, in: Čtenija 1902, I, S. 158; *Sergij*, Polnyj mesjaceslov vostoka, Petersburg 1875.

jegliches Wiederaufblühen versagt blieb. Jetzt lebte die Russische Kirche als Kirche „des Dritten Roms“ und die kirchliche Hierarchie drückte ihr das Siegel von Byzanz auf. Darum ist dieser Streit des 16. Jahrhunderts für das innere Leben der Kirche so wichtig und einflußreich. Das „Iosifljanentum“ („iosifljanstvo“) und seine Vertreter hielten das Steuer des Kirchenregiments fest in ihren Händen (auch nach der petrinischen Reform!) und die modernen „Iosifljaner“ des 19. bis 20. Jahrhunderts — wie der Metropolit Filaret Drozdov († 1868) oder der Metropolit Antonij Chrapovickij († 1936) — spielten, wenn sie auch individuell verschieden waren, sehr bedeutende Rollen im offiziellen Leben der synodalen Periode der „russischen Orthodoxie“, die so oft den irdischen Göttern allzu treu gedient hat. Es ist kein Zufall, daß diese beiden Kirchenfürsten gerade dem Starzentum so kritisch gegenüberstanden.

Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts war für das russische Mönchtum die schwerste Zeit. Das asketische Leben litt nicht nur unter der Verweltlichung, sondern mehr noch unter dem ständigen Druck des Staates.[32] Die Säkularisierung von 1764 war ein weiterer schwerer Schlag gegen das Klosterleben. Ja, es war ein Schlag gegen alle Klöster, die ihr Leben auf den Anschauungen des Iosif von Volokolamsk aufgebaut hatten! Gerade jetzt, wo die Klöster „des Dritten Roms“, das sich immer mehr verweltlicht hatte, innerlich und äußerlich vor unseren Augen in Trümmer sanken, beginnt eine neue asketische Blüte und Wiederherstellung des Starzentums. Der äußerst leidende Zustand des Klosterlebens war der fruchtbare Boden, der auf die guten Säer wartete. Hier mögen zwei Persönlichkeiten hervorgehoben werden: der Archimandrit Paisij Veličkovskij, der aus der Tiefe des Mönchslebens, als Vertreter der asketischen Strömung und Pfleger des Starzentums hervortrat, und Gavriil Petrov, der Metropolit von Novgorod und Petersburg, einer der bedeutendsten Hierarchen der ganzen synodalen Periode.[33] Seine Tätigkeit für die Herstellung des Klosterlebens fand ihre Hauptstütze in der großen „Schule“ des Starez Paisij Veličkovskij.[34]

---

[32] *B. Titlinov*, Pravitel'stvo Anny Ivanovny v ego otnošenii k cerkvi, Petersburg 1905; *M. Popov*, Arsenij Macievič i ego delo, Petersburg 1912.

[33] Gavriil Petrov (1730—1801), Erzbischof, später Metropolit von Novgorod und Petersburg (1770—1799). Vgl. *B. Titlinov*, Gavriil Petrov, Mitropolit novgorodskij i sankpeterburgskij, Petersburg 1916.

[34] *Mein* Buch, a. a. O., S. 98—127. Ferner: Žitie i pisanija moldavskago starca Paisija Veličkovskago, Moskau 1892; *Arsenij*, episkop Pskovskij, Izsledovanija i monografii po istorii moldavskoj cerkvi, Petersburg 1904, S. 211 ff.; *A. Jacimirskij*, Slavjanskija i russkija rukopisi rumynskich bibliotek, in: Sbornik otdelenija russ. jazyka i slov, 79. Bd. (1905); *S. Četferikov*, Paisie, stareţul Mânăstirii Neamţului Moldava. Neamţu 1933 (rumänisch); referiert, in: Irenikon, XI, 1934, S. 66 f.

Die Bekanntschaft mit den Schriften Nil Sorskijs,[35] die der junge Paisij in einem moldauischen Kloster auffand, und sein Aufenthalt auf dem Athos, wo er einsam, mit großem Eifer die asketischen Väter studierte, machten ihn zum Anhänger des Starzentums. Er hatte dort keinen geistigen Vater, keinen Starez gefunden. „Aber Gott fügte es" — steht in der Vita —, „daß er das, was er suchte, nicht fand. Da überließ er sich der göttlichen Vorsehung und blieb fortan einsam." Vielleicht ist gerade diese Einsamkeit mit schuld daran, daß ihm das Skiten-Leben innerlich fremd blieb. Paisij ist ein Vertreter des Starzentums, das er mit dem Koinobitentum verbunden wissen wollte. Er war der Meinung, daß letzteres am meisten geeignet sei, den jungen asketischen Nachwuchs zu erziehen.[36] Die Hauptplätze der asketischen Tätigkeit des Starez Paisij waren die moldauisch-walachischen Klöster Sekul, Dragomirna und Njamtz. Zeitlich umfaßt diese Tätigkeit die drei letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts, von 1763 bis 1794. Aus der Selbstbiographie des Starez-Archimandrit Feofan Sokolov können wir ersehen, daß bereits zu Anfang der 70er Jahre einige russische Asketen, die von dem Wirken Paisijs gehört hatten, mit ihm in Verbindung standen.[37]

Zuerst muß man hier den Starez Hieromonach Kleopa erwähnen, der selbst den Athos-Berg kennengelernt hatte, mit Paisij in enge Berührung getreten war und später eine große Rolle im asketischen Leben der Ostrovskaja-Einsiedelei spielte.[38] Dann kommt eine Reihe von strengen Asketen, die des Starez Paisij Schüler waren. Durch ihre Zerstreuung in Rußland und dadurch, daß sie von Kloster zu Kloster, von Einsiedelei zu Einsiedelei wanderten, brachten sie überallhin die Nachrichten über den „frommen und wunderbaren Vater Paisij" und gewannen auf diese Weise dem Starzentum viele Anhänger. In dieser ersten Generation der „Schüler" Paisijs verdienen einige besonders erwähnt zu werden, die die asketisch-mystische Tradition fortsetzen. Anfangs war der Wirkungskreis räumlich nicht sehr groß: sie besiedelten hauptsächlich die kleinsten und ärmsten Einsiedeleien des südlichen Großrußland im Gouvernement Kaluga, Orel und Kursk.

Zuerst nennen wir den Starez-Archimandrit Feodosij Maslov in der Sofronijevskaja-Einsiedelei, wo er 1779—1803 als Abt wirkte;

[35] *Borovkova-Majkova*, Nil Sorskij i Paisij Veličkovskij, in: Sbornik v čest' *S. F. Platonova*, Petersburg 1911; *N. Popov*, Sobranie rukopisej Moskovskago Simonova monastyrja, in: Čtenija 1910, II.

[36] S. Paisijs Brief, in: *Mein* Buch, a. a. O., S. 108—113.

[37] *N. Subbotin*, Archimandrit Feofan, nastojatel' Kirillo-Novoezerskago monastyrja, Petersburg 1862, S. 57—75: „Iz razskazov o. Feofana o sobstvennoj žizni i sovremennych emu podvižnikach". Vgl. *mein* Buch, a. a. O., S. 123—143.

[38] *V. Dobronravov*, Ieromonach Kleopa, stroitel' Vvedenskoj Pustnyi Vladimirskoj eparchii (1769—1778). Vladimir 1908; *Subbotin*, a. a. O., S. 59—62. *Denisov*, Pravoslavnyja monastyri rossijskoj imperii, Moskau 1908, Nr. 99.

früher war er Abt des Tisman-Klosters in Moldavien gewesen und bekannt als Schüler des Starez Vasilij und Freund Paisijs, die einen starken Einfluß auf ihn ausübten.[39] Weiterhin der andere Starez Kleopa († 1817) und der Schimonach Feodor († 1822); beide weilten in den Čolnskaja- und Beloberežskaja-Einsiedeleien und wirkten bestimmend auf Leonid, den späteren Gründer das Starzentums in Optina. In den Jahren 1809—1822 pilgerten alle drei nach einigen Klöstern in Nordrußland (Paleostrovskij, Walaamskij und Aleksandro-Svirskij), aber die dortigen Verhältnisse waren einem Wurzelfassen des Starzentums wenig günstig.[40] So kam Leonid bereits im Jahre 1828 allein nach Optina und legte den ersten Stein zum optinschen Starzentum. Seine erste und grundlegende Schulung erhielt Leonid durch den Starez Vasilij Kiškin, bei dem er seine asketische Laufbahn in der Beloberežskaja-Einsiedelei begann. Dieser Starez stammte nicht aus der Schule Paisijs; er ist ein Zögling des Athos und stand nur in geistigen Beziehungen zu Paisij.[41]

Zur ersten Generation gehört außerdem noch der Starez-Hieromonach Afanasij Zacharov († 1823), der den bunten Dolman des Husarenoffiziers ablegte, um ihn mit der ärmlichen Mönchskutte zu vertauschen. Auch er kam zum Starez Paisij, den er wohl zur Zeit des russisch-türkischen Krieges in Moldavien kennengelernt hatte. Am Anfang des 19. Jahrhunderts lebte er aber schon in der Ploščanskaja-Einsiedelei; der Starez Makarij von Optina war dreizehn Jahre lang (1810—1823) sein Schüler.[42]

Der fünfte Schüler Paisijs war der andere Afanasij, ein Schimonach, der im Jahre 1791 dem Metropoliten Gavriil die von Paisij stammende kirchen-slavische Übersetzung der „Philokalia" („Dobrotoljubie") überbracht hatte. Er lebte dann in voller Abgeschiedenheit zuerst in den Roslavl'-Wäldern und später im Svenskij-Kloster, ohne jedoch dort anscheinend ein Starzentum auszuüben († 1844). Der sechste Schüler war der Starez Filaret († 1841) von der Glinskaja-Einsiedelei, wohin er nach Einführung der strengen Athos-Koinobiten-Regel das Starzentum verpflanzte (vgl. das untenstehende Schema).[43]

[39] Opisanije Molčanskoj Sofronijevskoj Pustnyi, Petersburg 1846, S. 56; *A. Murav'ev*, Svjatyja Gora i Optina pustyn', Moskau 1852, S. 129; *Denisov*, a. a. O., Nr. 385; *Jacimirskij*, a. a. O., S. 545.

[40] Pervyj velikij starez optinskij ieromonach Leonid, Schamordino 1917, S. 14—33.

[41] Über diesen Starez existiert eine kleine Schrift, die, soviel ich weiß, aus dem Jahre 1915/1917 stammt, mir aber leider nicht zugänglich war.

[42] *Četverikov*, Optina pustyn', Paris (1926), S. 44—55. Vgl. *mein* Buch, a. a. O., S. 159—167.

[43] *Murav'ev*, a. a. O., S. 132—136; *Jacimirskij*, a. a. O., S. 546; *Denisov*, a. a. O., Nr. 93, 382, 631.

Der Mönch Pavel vom Simonov-Kloster in Moskau, der Mönch Gerasim von der Sofronijevskaja-Einsiedelei und der Schimonach Feofan von Optina († 1819), ein strenger Asket, sind die letzten Vertreter dieser Generation.[44] Der Entwicklungsgang dieser Schule läßt sich folgendermaßen schematisch darstellen (vgl. Schema I).

Eine andere Gruppe bilden die sogenannten „Starzen aus den Roslavl'-Wäldern" (vgl. Schema II), die sich im südlichen Teil des Gouvernement Smolensk erstreckten und mit den Brjansk-Wäldern in Verbindung standen.[45] Die Lebensgeschichte dieser Gruppe ist sehr unklar. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts lebten dort die sehr strengen Einsiedler: Afanasij (der Schüler Paisijs), Dorofej, Dosifej, Arsenij, Adrian, Varnava, Zosima, Vasilisk u. a. Nur von den Starzen Afanasij und Arsenij wissen wir, daß sie aus Moldavien nach Rußland kamen und sich in den Roslavl'-Wäldern niederließen. In Moldavien waren sie in den Klöstern des Starez Paisij gewesen. Auch sie kann man zu den Schülern des moldauischen Starez zählen. Diese Starzen hatten Schüler, die in der Wiederherstellung des Klosterlebens eine bedeutende Rolle spielten; von ihnen stammt eine ganze Reihe asketischgesinnter Äbte.[46]

Die asketische Tätigkeit dieser Gottesstreiter blieb nicht verborgen. Der Metropolit Gavriil widmete der Wiederherstellung des strengen asketischen Klosterlebens seine ganze Aufmerksamkeit. Er erkannte die große Bedeutung des Starzentums in dieser Hinsicht an. Es ist leicht möglich, daß er durch die Erzählungen des künftigen Starez Feofan, der bei ihm zehn Jahre im Zellendienst war, Kunde von dem Leben und Wirken der Starzen erhielt.

Die Klosterreform Gavriils verdient unsere Aufmerksamkeit um so mehr, als durch sie das strenge Koinobitentum in den russischen Klöstern wieder auflebte, und dies in der Hauptsache von Schülern Paisijs durchgeführt wurde. Hierbei sehen wir, daß nach dem Beispiel Paisijs in den entstehenden Koinobien die Starzen-Führung mit dem Amt des Abtes verbunden wurde. So beim Starez Feofan Sokolov in dem Kirillo-Novojezerskij-Kloster, Nazarij auf Walaam (1782—1801),[47] Adrian vom Konevec-Kloster (von 1790),[48] Ignatij vom Tichvin-Kloster, Filaret von der Glinskaja-Einsiedelei u. a.

---

[44] *Jacimirskij*, a. a. O., S. 546; *Murav'ev*, a. a. O., S. 132 ff.

[45] Diese Wälder gehörten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einem sehr reichen Gutsbesitzer Bronevskij und erstreckten sich viele Kilometer weit. Vgl. Archimandrit *Pimen*, Vospominanija, Moskau 1877, 5. Kapitel, wo er viele Einzelheiten zur Geschichte des russischen Starzentums bringt.

[46] *Murav'ev*, a. a .O., S. 135—139; *Četverikov*, a. a. O., S. 31 f.; *Pimen*, a. a. O.

[47] Starez Nazarij von Sarov († 1804) gehört nicht zu den Schülern Paisijs. Über ihn siehe die Erinnerungen des Starez Feofan, *Subbotin*, a. a. O., S. 67 ff.; Valaamskij monastyr' i ego podvižniki, Petersburg 1903, S. 147—157.

[48] Russkaja Starina 1885, I, S. 119—126; *Titlinov*, a. a. O., S. 754.

Die Optina-Einsiedelei und ihr Skit, worin die optinschen Starzen lebten, gelangte im Laufe der Zeit zu ganz besonderer Berühmtheit. Hier entwickelte sich jene „optinsche Schule" der Starzen, die im Laufe eines Jahrhunderts (1828—1922) sehr einflußreich wirkte und vier Generationen zeitigte. Es sind dies Leonid (1828—1842), Makarij (1841—1860), Amvrosij (1860—1892), Iosif († 1911), Varsanofij († ca. 1914), Nektarij († 1918) und Anatolij († 1921/22).[49]

Wir müssen an dieser Stelle darauf verzichten, genaues über das innere Wesen dieser bedeutenden Asketen auszuführen, da wir dieses Thema bereits an anderer Stelle ausführlich behandelt haben. Das Bild des russischen Starzentums ist nicht vollständig, wenn wir nicht noch des hl. Serafim von Sarov († 1833) gedenken.[50] Sein von wahrer göttlicher Liebe und Freude durchleuchtetes Leben bedeutet einen Gipfel der Frömmigkeit der östlichen Askese. Seine Gestalt trägt unverkennbar die Züge der altchristlichen Heiligen. Auch er steht außerhalb der paisijschen Schule, da die Sarov-Einsiedelei wohl nur indirekt in Berührung mit ihren Starzen kam. In seinem geistigen Schaffen nimmt seine Sorge um die Führung des religiösen Lebens der Frauen einen besonders breiten Raum ein. Zu diesem Zweck stiftete er das Nonnen-Kloster Diveevo, das unter seiner persönlichen Führung stand. Aber nicht nur der hl. Serafim trug sich mit dieser Sorge. Auch Starzen wie Feofan Sokolov, Makarij und Amvrosij von Optina, Zosima und Vasilisk aus den Roslavl'-Wäldern widmen der Gründung und Leitung von Nonnen-Klöstern ihre ganze Aufmerksamkeit. — Man muß immer wieder darauf hinweisen, was die Starzen gerade in dieser Hinsicht geleistet haben, denn im Laufe des 19. Jahrhunderts übernahmen in der Hauptsache die Nonnen-Klöster im Gegensatz zu den männlichen Klöstern mehr und mehr die Innere Mission und soziale Arbeit. Ihre Zahl wächst von Jahr zu Jahr, ihre religiöse und kulturelle Bedeutung ist so gut wie überhaupt noch nicht erforscht und berücksichtigt worden.[51] Es war unsere Absicht, hier nur auf die Bedeutung des Starzentums

[49] *Četverikov*, Optina Pustyn'; *Murav'ev*, a. a. O.; Pervyj optinskij Starez, a. a. O.; *mein* Buch, a. a. O., S. 143—167, 194—208.

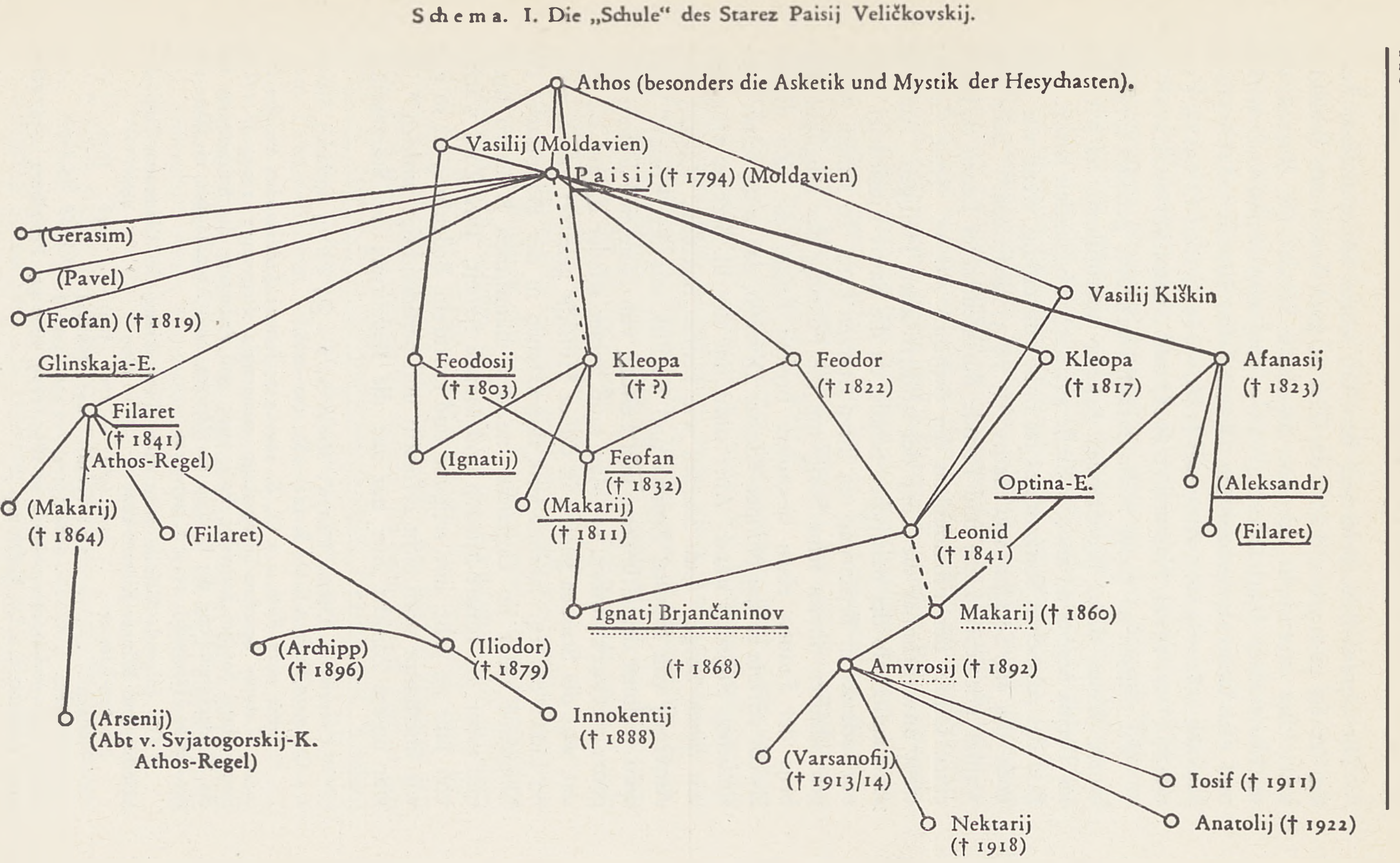
[50] Siehe *mein Buch*, a. a. O., S. 209—257; ferner: Archimandrit *Serafim Čicagov*, Letopis Serafimo-Diveevskago monastyrja, Petersburg 1903; *W. Ilin*, Prepodobnyj Serafim Sarovskij, Paris 1925, und Bedeutung des Starzentums für die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen- und Abendlandes, in: Ähre aus der Garbe (Jahrbuch), 1925, S. 207—226.

[51] Die folgende Tabelle zeigt diese Entwicklung; in Klammern Zahl der Mönche- und Männer-Klöster:

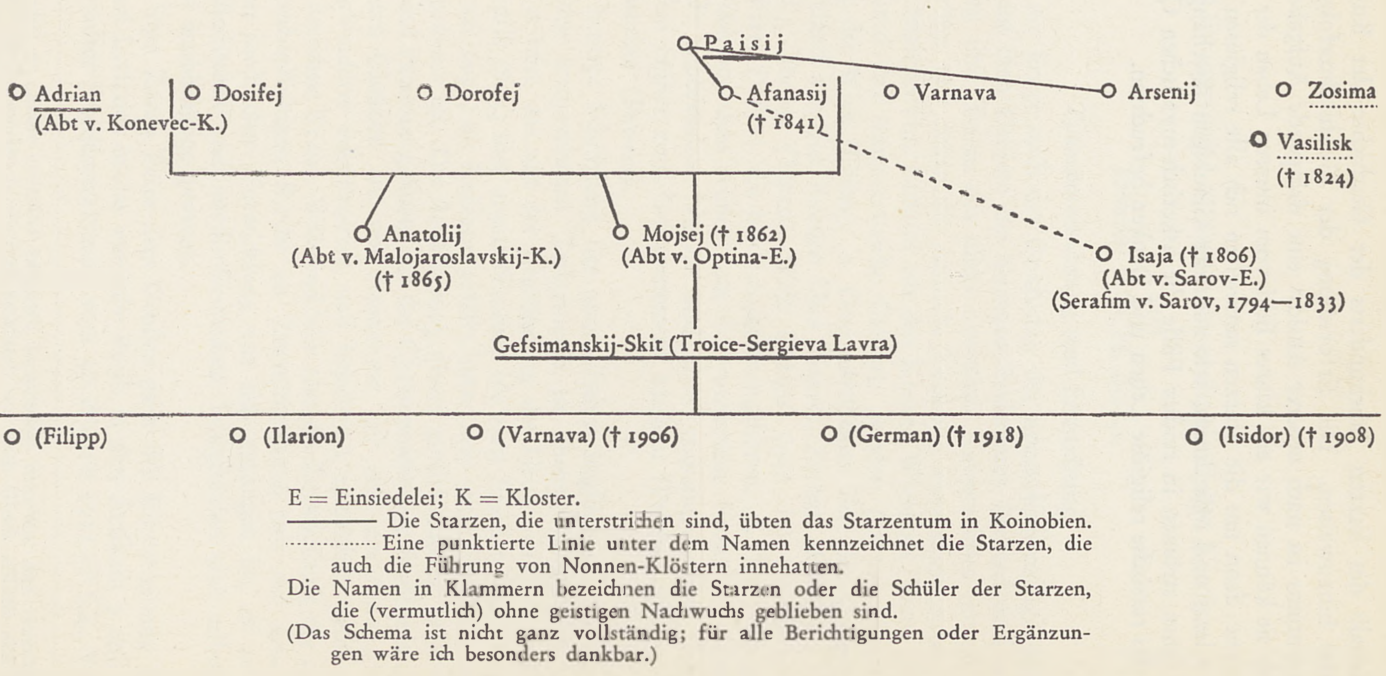
	1845	1879	1907
Nonnen-Klöster	129 (464)	170 (399)	448 (650)
Nonnen	2578 (5176)	4371 (6688)	65 959 (24 444)
Novizen	6608 (5274)	12 496 (3490)	

Otčety ober-prokurora sv. sinoda za 1855, 1879, 1907 gg., Petersburg 1856, 1880, 1910; *Denisov*, a. a. O., Einleitung.

Schema. I. Die „Schule" des Starez Paisij Veličkovskij.



II. Starzen aus den Roslavl-Wäldern.



E = Einsiedelei; K = Kloster.

——— Die Starzen, die unterstrichen sind, übten das Starzentum in Koinobien.

.... Eine punktierte Linie unter dem Namen kennzeichnet die Starzen, die auch die Führung von Nonnen-Klöstern innehatten.

Die Namen in Klammern bezeichnen die Starzen oder die Schüler der Starzen, die (vermutlich) ohne geistigen Nachwuchs geblieben sind.

(Das Schema ist nicht ganz vollständig; für alle Berichtigungen oder Ergänzungen wäre ich besonders dankbar.)

innerhalb des letzten Jahrhunderts der Geschichte der Russischen Kirche hinzuweisen. Die Erforschung der Geschlechterfolgen des Starzentums ist nach unserer Ansicht eine dringende Aufgabe. Nur durch sie können wir ein klares Bild vom inneren Leben der Kirche erhalten: denn um die Starzen sammelten sich alle religiösen Kräfte aus Klerus und Mönchtum, wie auch der Gläubigen überhaupt, und aus ihnen strömen in reicher Fülle die asketisch-mystischen Quellen, die das russische religiöse Leben und Denken befruchten.

Die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche.

Von

Helmut RISCH, Berlin.

Zusammensetzung und Entstehung.

Bei der Frage nach der Geschichte der apostolisch-rechtgläubigen Kirche auf dem Gebiete des heutigen Freistaates Estland muß zwischen den drei Teilen des alten russischen Kaiserreiches unterschieden werden, aus denen die estnische Republik zusammengesetzt ist: 1. Der Ostseeprovinz Estland mit den Kreisen Wierland (Viru) (ohne Narva und das transnarvasche Gebiet), Jervien (Järva), Harrien (Harju), der Wiek (Lääne). 2. Dem nördlichen Teil der Ostseeprovinz Livland mit den Kreisen Ösel (Saare), Pernau (Pärnu), Fellin (Viljandi), Dorpat (Tartu), Walk (Valga) (nur dem nordöstlichen Teil), Werro (Võru), die beide zusammengehören. 3. Den großrussischen Gebieten: dem früher zum Gouvernement Petersburg (Ingermanland) gehörenden Narva und dem transnarvaschen Gebiet, sowie dem früher zum Gouvernement Pleskau (Pskow) gehörenden Kreis Petschur (Petseri).

Die heutige Schichtung der apostolisch-rechtgläubigen Kirche in den beiden erstgenannten Teilgebieten ist ebenso verschieden von der des dritten, das seit der Begründung des Großrussischen Reiches durch Rurik (864) fast ununterbrochen bis zum Frieden von Dorpat (2. Februar 1920) zu Rußland gehört hatte, wie seine Geschichte eine andere gewesen ist. Die Bevölkerung dieser großrussischen Teile von Narva und Petschur gehörte seit der Christianisierung Rußlands dem orthodoxen Glauben an, mit Ausnahme der erst am Anfang des 17. Jahrhunderts russifizierten und bekehrten estnischen Setukesen im Petschurschen Kreise. Während hier also die Entwicklung der apostolisch-rechtgläubigen Kirche im Zusammenhang mit der gesamtrussischen kirchlichen Entwicklung vor sich gegangen ist, ist sie in den estländischen und nordlivländischen Teilgebieten eine selbständige und unabhängige gewesen.

Das vom Zaren Peter dem Großen nach der Einverleibung Estlands und Livlands in das russische Reich in den Artikeln 9 und 10 des Nystädter Friedenstraktates[1] vom 30. August 1721 (P.S.Z., Volle

[1] Artikel 9: „Seine czarische Majestät versprechen daneben, daß sämmtliche Einwohner der Provintien Lieff- und Esthland, wie auch Oesel, adliche und un-

Sammlung der russischen Gesetze, Teil 4, Nr. 3819) zugesicherte Recht des freien Glaubensbekenntnisses nach der Augsburgischen Konfession wurde von allen seinen Nachfolgern bis zu Nikolai I. erneut bestätigt.[2]

Während bis zu dieser Zeit nur vereinzelt orthodoxe Gläubige in Livland und Estland anzutreffen waren, die aber keinen eigenen Bischof hatten, sondern dem Bischof von Pleskau unterstanden, setzte, nachdem der Nystädter Friede nicht mehr bestätigt worden war, unter Nikolaus I. in den 40er Jahren die erste zwangsweise Bekehrungs- und Übertrittsbewegung zur apostolisch-rechtgläubigen Kirche unter der estnischen Bevölkerung in Livland ein. Welches die Veranlassungen zu dieser Wendung der Esten zum orthodoxen Glauben in dem zweiten Teilgebiet gewesen sind, können wir heute eindeutig feststellen. Es ist weder eine tatsächlich religiöse, gewissensmäßige Bewegung zur rechtgläubigen Kirche gewesen, wie die russisch-orthodoxe Geschichtsforschung es darstellt, noch eine erste völkische Bewegung der Esten, getragen von einem starken Nationalgefühl und einem unerbittlichen Haß gegen die deutsch-evangelische Pfarrerschaft samt ihrer Kirche, wie es der junge estnische Nationalismus zu sehen glaubt, sondern allein wirtschaftliche Gründe: Versprechungen von Land. Sie allein veranlaßten in den 40er Jahren über 100 000 estnische Bauern, zum orthodoxen Glauben überzutreten (die

---

adliche, und die in selbigen Provintien befindliche Städte, Magistrate, Gilden und Zünfte, bei ihren unter der schwedischen Regierung gehabten Privilegien, Gewohnheiten, Rechten und Gerechtigkeiten beständig und unverrückt konservieret, gehandhabet und geschützet werden sollen."

Artikel 10: „Es soll auch in solchen cedierten Ländern kein Gewissenszwang eingeführet, sondern vielmehr die evangelische Religion, auch Kirchen und Schulwesen und was dem anhängig ist, auf dem Fuß, wie es unter der letzten schwedischen Regierung gewesen, gelassen und beybehalten werden; jedoch das in selbigen die griechische Religion hierfür ebenfalls frei und ungehindert exerzieret werden kann und möge."

Ferner hat der Zar Peter der Große bei der Ratifikation des Nystädter Friedenstraktates folgende feierliche Zusicherung erteilt: „Wir versprechen bei unserem zcarischem Worte für uns, unser Sucessores und Nachkommen an dem russischen Reiche, daß wir alles und jedes, was im vorstehenden ewigen Friedensschluß und allen desselben Artikeln, Punkte und Klauseln und in den Separatartikeln enthalten und begriffen ist, unwidersprechlich, heilig und unzerbrächlich zu ewigen Zeiten halten und erfüllen, auch keineswegs gestatten wollen, daß denselben in einigen Stücken durch uns oder die unsrigen zuwider gelebt werden möge."

Außerdem hat die Kaiserin Elisabeth Petrovna bei Abschluß des Friedens von Åbo am 27. August 1743 (P. S. Z. = Volle Sammlung der russischen Gesetze Nr. 8766) durch den Artikel 4, 8 und 9 den Nystädter Friedensschluß bekräftigt und den Provinzen Livland und Estland abermals die Bekenntnisfreiheit zugesichert.

[2] 1. Von Katharina I. am 1. Juli 1725.
2. von Peter II. am 12. September 1728,
3. von Anna Ivanovna am 23. August 1730,
4. von Elisabeth Petrovna am 25. Juli 1742,
5. von Katharina II. am 27. August 1763,
6. von Alexander I. am 15. September 1801.

Tabelle 1.

Kreis (Maakond)	1881	1897	1922
Wierland (Viru) Ohne Narva und das transnarvasche Gebiet	4 572	9 671	9 162
davon Wesenberg (Rakvere)	359	433	477
Jervin (Järva)	659	1 280	2 736
davon Peude (Paide)	161	190	217
Harrien (Harju)	9 948	16 067	20 474
davon Reval (Tallinn)	8 653	11 798	15 378
u. Balt. Port (Paldiski)	164	106	105
Die Wiek (Lääne)	1 014	10 799	9 803
davon Hapsal (Haapsalu)	286	353	669
Ösel (Saare)	19 545	23 174	22 694
davon Arensburg (Kures.)	643	1 430	1 093
Pernau (Pärnu)	25 292	30 018	29 616
davon Stadt Pernau	2 009	2 823	5 246
Fellin (Viljandi)	10 484	12 075	9 704
davon Stadt Fellin	357	626	783
Dorpat (Tartu)	18 642	21 962	14 442
davon Stadt Dorpat	2 472	4 972	4 744
Werro (Võru)	10 247	11 731	7 292
davon Stadt Werro	261	375	442
Besonders gezählt d. h. Verbrecher, Gefangene, Soldaten usw.			1 944
Männer	53 596	70 985	62 005
Frauen	46 807	65 792	65 862
Zusammen	100 403	136 777	127 867

Die Anzahl der apostolisch-orthodoxen Gläubigen in den heute zu Estland gehörigen est- und livländischen Gebieten 1881 — 1897 — 1922.

sogenannte „Konversion"). Diese Zahl erhöhte sich in den folgenden Jahren noch durch den natürlichen Zuwachs. Den Beweis, daß es sich tatsächlich um materielle Ursachen gehandelt hat, liefert die Tatsache, daß die estnische Bevölkerung, nachdem sie sich in ihrer Hoffnung getäuscht sah, zum alten evangelischen Glauben zurückstrebte („Rekonversion"). Trotz der Schwierigkeiten, die einer solchen Rückkehr bereitet wurden, betrug die Zahl der wieder evangelisch Gewordenen unter Alexander II. und Alexander III. über 35 000 Gläubige. Während in den 90er Jahren die zwangsweise Zurückführung

dieser „Rekonvertiten“ zur rechtgläubigen Kirche durch den 1885 ernannten Gouverneur von Livland, Zinovjev, mit aller Gewalt begonnen wurde, erfolgte im ersten Teilgebiet, Estland, erst jetzt die Konversion der Bauern unter dem, 1883 eingesetzten estländischen Gouverneur, Fürst Šachovskoj, der die Ausbreitung des orthodoxen Glaubens für eine der Russifizierung Estlands dienende Notwendigkeit hielt.

Die Anzahl der orthodoxen Gläubigen ist dann von der Jahrhundertwende, über die Revolution von 1905 hinweg, bis zum Weltkriege annähernd die gleiche geblieben und sank im Weltkriege und im Freiheitskriege (1914—1921) um mehrere tausend (Tabelle 1). Schon in diese Zeit der Konversion und Rekonversion in Estland und Livland fallen die ersten Bestrebungen der Esten und Letten, innerhalb der russischen rechtgläubigen Kirche eine gewisse völkische Sonderstellung zu erlangen, denen die russische Kirchenregierung, wenn auch nur in einem sehr beschränkten Maße, entgegenkam.

Mit ihrem Einverständnis wurden einige Reformen durchgeführt, unter denen die Einführung von Gesangbüchern in estnischer Sprache, 1865 (alt-estnisch) und 1907, sowie die Einrichtung eines der evangelischen Konfirmandenlehre ähnelnden Jugendunterrichtes mit abschließender Einsegnung, die durch ein Dokument bekräftigt wurde, die wichtigsten sind.

Diesen genannten estnischen, ursprünglich evangelischen, Gebieten steht das russische, seit der Christianisierung orthodoxe Teilgebiet gegenüber.

Die Autonomie.

Die ersten verstärkten Bestrebungen nach einer gewissen estnischen Selbständigkeit innerhalb der russischen rechtgläubigen Kirche machten sich in der Zeit des Weltkrieges bemerkbar. Zwar hatten sich schon in den Anfangsjahren des Jahrhunderts die drei innerkirchlichen Richtungen der orthodoxen Kirche der Ostseeprovinzen voneinander deutlich abgeschieden (1. die national-russische, 2. die national-estnische und 3. die national-lettische), doch konnte von einer echten Selbständigkeit der volklichen Minderheiten auf kirchlichem Gebiet kaum gesprochen werden. Das Erzbistum Riga, das die Provinzen Kurland, Livland und Estland umfaßte, wurde ständig von einem national-russischen Erzbischof in groß-russischem Sinne verwaltet. Das in diesem Geist geleitete Priesterseminar zu Riga, das auch die Priester der anderen Minderheiten ausbildete, konnte so, wenigstens bis zum Weltkrieg, den nationalistischen Bestrebungen einen gewissen Einhalt gebieten. Als aber im Weltkrieg das Drängen der Randvölker zu stark wurde, gab die russische Regierung und Kirchengewalt aus politischen Gründen nach und versprach die Er-

nennung je eines Vikars für die lettische und die estnische Minderheit, jedoch unter dem russischen Erzbischof in Riga als ihrem Oberhaupt und Vertreter der nationalen orthodoxen Volksgruppen. Dieses Versprechen wurde 1917 wenigstens für die Esten verwirklicht und der estnische Priester Paul Kulbusch als Bischof Platon zum Bischof von Reval (Tallinn) ernannt. Für die lettische Volksgruppe kam es nicht mehr zu einer Ernennung des nationalen Bischofs, da inzwischen in den Revolutionswirren der Erzbischof von Riga nach Rußland verschleppt worden war. Bischof Platon übernahm die Leitung auch des lettischen Teiles der russisch-rechtgläubigen Kirche, gab sie aber in den Revolutions- und Kriegswirren bald wieder ab.

Eine völlig neue Lage entstand, als das am 15./28. August 1917 nach Moskau einberufene allrussische Kirchenkonzil der gesamten rechtgläubigen Kirche Rußlands eine neue Verfassung mit einem Patriarchen an der Spitze gab. Auf Grund dieser Verfassung erhielten die Bistümer nämlich eine, unter der zaristischen Regierung bisher nicht gekannte Selbständigkeit. Auch das Rigaer Erzbistum mit Estland wurde so autonom. Seine Unabhängigkeit verstärkte sich noch, als der neugewählte russische Patriarch Tychon im Jahre 1918, also während der deutschen Besetzung, feststellte, daß eine „Verbindung zwischen Riga und Moskau tatsächlich nicht mehr bestände". Der nach dem Zusammenbruch des deutschen Einmarsches im November 1918 einsetzende estnische Freiheitskrieg brachte dann dieser Autonomie eine endgültige innere Festigung. Die Anfänge dieser selbständigen Aufbauarbeit, die während des Freiheitskrieges zur Einsetzung eines Bistumsrates unter dem Bischof Platon als einer freien estnisch-orthodoxen Kirchenverwaltung gediehen waren, erhielten jedoch durch die bolschewistische Ermordung des Bischofs am 14. Januar 1919 in Dorpat einen nicht unwesentlichen Rückschlag. Die vorläufige Leitung der orthodoxen Kirche auf dem Gebiete des heutigen Estlands übernahm am Anfang des Jahres 1920 der neugebildete „Synod der apostolisch-rechtgläubigen Kirche Estlands" (Eesti Apostliku-oigeusu Kiriku pohimäärus), theoretisch noch immer vom Moskauer Patriarchen abhängig, tatsächlich aber ohne jede Verbindung mit ihm. Nachdem der Synod zum legalen Wiederaufbau der durch die Revolution erschütterten orthodoxen Kirche die Wiederherstellung der Verbindungen zum Moskauer Patriarchen versucht hatte, wurde noch im November des gleichen Jahres ein allgemeines Kirchenkonzil nach Reval einberufen, das die Neuwahl eines Bischofs für die nunmehr selbständige estnische Republik vollzog: Gewählt wurde Erzbischof Alexander zum „Metropoliten von Tallinn und ganz Estland"; Patriarch Tychon von Moskau hat ihn hierauf in dieser seiner Stellung bestätigt. Die für Dezember 1920 in Reval festgesetzte Bischofsweihe konnte Patriarch Tychon nicht mehr per-

sönlich vollziehen, da ihn die Sowjetregierung an der Ausreise verhinderte. So führten Erzbischof Seraphim von Finnland und Erzbischof Eusebius von Pleskau den Metropoliten Alexander in sein neues Amt ein, das er heute noch innehat. In die gleiche Zeit fiel der Aufbau und das Inkrafttreten einer ersten Verfassung für die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche; wenn auch darin die theoretische Abhängigkeit vom Moskauer Patriarchat noch immer nicht völlig beseitigt war, so kann sie doch tatsächlich als autonomistisch bezeichnet werden.

Die erste Verfassung.

Die Autonomie der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche wurde gleich im § 1 der Verfassung, der die allgemeinen Bestimmungen enthielt, betont.

„Die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche, welche den Herrn Jesus Christus als ihr Haupt anerkennt, ist ein Verband sämtlicher apostolisch-rechtgläubige Gemeinden in den Grenzen der estnischen Republik. Sie ist eine unabhängige, autonome Institution mit den Rechten einer juridischen Person und unterhält als Teil der ökumenischen apostolischen rechtgläubigen Kirche brüderliche Beziehungen zu allen anderen apostolisch-rechtgläubigen Kirchen.“

Der § 2 der allgemeinen Bestimmungen enthielt Weisungen für den inneren Aufbau: „Die estnische Kirche ist in ihrer Allgemeinheit eine konziliarische.“ Die in der Betonung des Synodalgrundsatzes liegende Ablehnung einer autoritären Kirchenordnung zugunsten einer „parlamentarischen“ lag durchaus im Sinne der estnischen Geisteshaltung jener Zeit. Daher behandelte auch der erste Teil der Verfassung zunächst die Stellung und die Aufgaben des Kirchenkonzils, und erst an zweiter Stelle standen die Rechte und Pflichten des Metropoliten.

Das Kirchenkonzil ist (§ 7) „die höchste, auf Grund der Canones handelnde, administrative, wirtschaftliche, konstituierende, regierende und revidierende Gewalt der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche“. Sie setzte sich zusammen aus dem Metropoliten, als dem Vorsitzenden, den Bischöfen, den Mitgliedern des Synods, sowie je einem geistlichen und weltlichen Vertreter jeder Gemeinde, letztere auf ein Jahr in den Gemeindeversammlungen gewählt (§ 8). Der Beratung und Entscheidung des Kirchenkonzils unterlagen alle Angelegenheiten und Fragen, die sich auf das Kirchenleben bezogen, wie die religiös-sittlichen, so auch die wirtschaftlichen (§ 14).

Die Versammlung wählte den Metropoliten, die Bischöfe, die Mitglieder des Synods als der Vollzugsbehörde der Kirche, ferner die Mitglieder der Revisionskommission, sowie andere Bevollmächtigte der Kirche. Die Führung in allen wichtigen Fragen lag somit

in der Hand des Kirchenkonzils, das nach dem parlamentarischen System der einfachen Stimmenmehrheit arbeitete. Bei Stimmengleichheit entschied der Metropolit als der Vorsitzende.

Die Rechte des Metropoliten waren im Verhältnis zu denen des Kirchenkonzils äußerst gering. Neben der Leitung der Versammlung oblag ihm ihre Einberufung (§ 20d) und die Zustimmung zu der (vom Synod aufgestellten) Tagesordnung (§ 15). Nur im Falle, daß der Metropolit einem, vom Kirchenkonzil in einer rein konfessionellen Frage gefaßten Beschluß nicht zustimmen konnte, durfte er seine Ausführung verhindern und ihn auf die nächste Tagesordnung setzen. Kam auch hier wieder keine Einigung zustande, so hatte der Metropolit das Recht, den nach seiner Meinung glaubenswidrigen Beschluß außer Kraft zu setzen (§ 17). Als Haupt der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche war der Metropolit somit mehr ihr Vertreter nach außen, als Leiter nach innen. Dem entsprach auch seine Stellung als Verbindungsmann zwischen der Kirche und dem estnischen Staat (§ 20a) sowie den ausländischen Kirchen (§ 20b). Im übrigen aber hatte er nur das Recht, dem Vollzugsorgan des Kirchenkonzils, dem Synod, Vorschläge zu machen (§ 20c); als Präsident des Synods und in der „Versammlung der Bischöfe" hatte er einfaches Stimmrecht (§ 20e). Seine sonstigen Rechte und Befugnisse beschränkten sich auf wenig einflußreiche Gebiete.

Das ausführende Organ des Kirchenkonzils, der Synod, bestand aus dem Metropoliten, den Bischöfen und je drei geistlichen und weltlichen Vertretern, welche vom Kirchenkonzil aus seiner Mitte gewählt wurden; er sorgte für eine Durchführung der kirchlichen Praxis (§ 31) und griff bereits in das Gemeindeleben ein (§ 31, 4). Auch er arbeitete nach dem parlamentarischen Grundsatz der einfachen Stimmenmehrheit. Seine Beschlüsse hatten Gesetzeskraft.

Während das Kirchenkonzil, der Synod und der Metropolit in enger Zusammenarbeit standen, nahm neben ihnen der „Rat der Bischöfe" (§ 27—29) eine besondere Stellung ein. Ihm gehörte der Metropolit (als Vorsitzender) und alle Bischöfe an. Seine Befugnisse lagen neben der Regelung von Glaubensfragen im besonderen auf dem Gebiet kirchlicher Gerichtsbarkeit und der Wahl neuer Bischöfe.

Der Revisionskommission (§ 42—44) lag die Überprüfung der Bücher und Abrechnungen ob.

Die gesamte estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche gliederte sich in Diözesen (Eparchien), an deren Spitze ein Bischof stand. Die Diözesen waren in Propstbezirke aufgeteilt. Die Verwaltung der Unterbezirke baute sich nach der Ordnung der Gesamtkirche auf: Bischof, Bistums-Rat und Bistumskonzil. Propst, Propstbezirksrat und Propstkonzil.

Der VIII., IX. und X. Teil der Verfassung behandelte die Aufnahme in die Kirche, den Austritt und den Ausschluß aus derselben, die Vermögensfragen und die Liquidation der Kirche.

Der Gesamtaufbau der Verfassung spiegelte sich auch in der Gemeindeordnung wider, die den zweiten Teil des Dokumentes umfaßte. Die Gemeinde übte ihre Tätigkeit aus: durch die Gemeindeversammlung, den Gemeinderat und den Klerus (§ 15). Das konziliarische (synodale) Wesen der Verfassung fand hier wieder in der Betonung der Gemeindeversammlung seinen Ausdruck. Ihrer Beratung und Entscheidung unterlagen alle Fragen des Gemeindewesens (§ 27), wie Verfügung über das Gemeindevermögen, Festsetzung von Steuern, die Beaufsichtigung der Gemeindeinstanzen usw. Neben der Sorge um die kirchlichen Baulichkeiten und die Wahl aller Gemeindebevollmächtigten (Präsident und Mitglieder des Gemeinderates, Kirchenältesten, Mitglieder der Revisionskommission, Kuratoren, Verwalter und Aufseher von Gemeindeeinrichtungen) oblag der Gemeindeversammlung auch die Versorgung des Klerus mit Wohnung und Unterhalt (§ 28), da nach der Trennung von Staat und Kirche in der estnischen Republik die kirchlichen Gemeinschaften keinerlei wirtschaftliche Beihilfe vom Staat erhalten. Beschlüsse wurden auf den Gemeindeversammlungen mit einfacher Stimmenmehrheit gefaßt. Wann die Abstimmung geheim oder offen sein sollte, bestimmte im einzelnen die Versammlung.

Wie der Synod die Verwaltung und das Ausführungsorgan des Kirchenkonzils war, so leitete der Gemeinderat die Gemeindegeschäfte und das Gemeindevermögen. Mitglieder des Gemeinderates waren alle Glieder des Klerus, der Kirchenälteste und 12, von der Gemeindeversammlung aus ihrer Mitte gewählte Mitglieder (§ 22). Die Tätigkeit im Gemeinderat war ehrenamtlich (§ 38). Die Sitzungen leitete entweder ein geistliches oder ein weltliches Gemeindeglied. Nach § 46 gehörte zu den Pflichten des Gemeinderates auch die Abwehr der in den Grenzgebieten erstarkten antireligiösen bolschewistischen Propaganda: „Die Obliegenheiten der Ratsglieder sind: e) Maßnahmen zu ergreifen, um das Land vor Verbreitung von Büchern und Flugblättern zu schützen, welche für die Gemeindeglieder in religiös-sittlicher Hinsicht schädlich sein können. f) Bewahrung des orthodoxen Glaubens in der Gemeinde vor antireligiösen, spaltenden und sektiererischen Irrlehren, und Warnung des Volkes vor Irrlehrern, welche in der orthodoxen Kirche ihre schädlichen und böswilligen Ketzereien verbreiten könnten.“ Jedes Gemeindeglied hatte das Recht, dem Gemeinderat mündlich oder schriftlich Vorschläge zur Hebung des Gemeindelebens zu machen (§ 50). Dieser beschloß darüber selbst oder gab sie, falls sie seine Befugnisse überschritten, der Gemeindeversammlung weiter.

Die Wahl des Klerus: Priester, Diakon, Psalmensänger und Vorleser — die Zahl konnte je nach der wirtschaftlichen Lage der Gemeinde vergrößert oder verkleinert werden, durfte jedoch zwei nicht unterschreiten (§ 57) — wurde allein durch die Gemeindeversammlung vollzogen (§ 61—65). Die Glieder des Klerus hatten für das religiöse Leben in der Gemeinde, für die christliche Unterweisung und den sittlichen Hochstand zu sorgen.

So hatte der Drang des jungen estnischen Nationalismus nach Freiheit und Selbständigkeit sowie seine Neigung zum Liberalismus in dieser Kirchenverfassung einen Ausdruck gefunden, der dem staatlichen Parlamentarismus einen kirchlichen an die Seite stellte. Statt auf einem patriarchalen oder episkopal-autoritären Kirchensystem aufzubauen, trieb man den parlamentarischen Konziliarismus auf die Spitze.

Die Bevölkerungsschichtung in den ersten Jahren des Bestehens.

Bald nach der Wiederherstellung der äußeren kirchlichen Ordnung durch das Inkrafttreten der Verfassung erfolgte im Jahre 1922 durch die estnische Volkszählung auch eine Klärung über die innere Zusammensetzung der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche und ihren Anteil am Gesamtvolke. Mit dem Hundertsatz von 19 % stand die apostolisch-rechtgläubige Kirche an zweiter Stelle unter den religiösen Bekenntnissen (Tabelle 2). Weitere Klärung brachte diese Volkszählung aber auch über die völkische Zusammensetzung, die ja von grundsätzlicher Bedeutung für

Tabelle 2.

Konfession	Absolute Zahl			Prozentzahl		
	Männer	Frauen	Zus.	Männer	Frauen	Zus.
Evang.-Luth.	404 740	462 397	867 137	78,1	79,0	78,6
Apost.-Rechtgl.	100 995	108 099	209 094	19,5	18,5	19,0
Röm.-Kath.	1 278	1 258	2 536	0,2	0,2	0,2
Baptisten	1 771	3 443	5 214	0,3	0,6	0,5
and. chr. Konf.	4 677	6 190	10 867	0,9	1,1	1,0
Juden	2 356	2 283	4 639	0,5	0,4	0,4
and. Konfess.	149	81	230	0,0	0,0	0,0
ohne Konf.	2 447	1 218	3 665	0,5	0,2	0,3
Konfess. unbek.	1 826	1 851	3 677	0,4	0,3	0,3
Zusammen	520 239	586 820	1 107 059	—	—	—

Die apostolisch-rechtgläubige Kirche
im Verhältnis zu den anderen Konfessionen (1922).

die Gesamtkirche und deren weitere Entwicklung sein mußte. Von der Lösung der völkischen Probleme hing nämlich das Schicksal der Verfassung um so mehr ab, als sie ja auf parlamentarischer Grundlage aufgebaut war. Mit 85 995 Gläubigen betrug der Anteil der russischen Minderheit annähernd zwei Fünftel der Gesamtkirche (209 094 Gläubige) im Verhältnis zu 123 099 estnischen (Tabelle 3).

Tabelle 3.

	Kreis (Maakond)	Einwohner	Orthodoxe	%	Davon Esten	Russen
1.	Wierland (Viru)	149 273	24 804	16,55	3 183	21 621
2.	Jerwin (Järva)	58 211	2 736	4,7	2 115	621
3.	Harrien (Harju)	219 654	20 474	9,4	11 546	8 928
4.	Die Wiek (Lääne)	75 991	9 803	12,9	9 352	451
5.	Ösel (Saare)	57 157	22 694	39,7	22 482	212
6.	Pernau (Pärnu)	94 014	29 616	31,5	28 689	927
7.	Fellin (Viljandi)	77 013	9 704	12,6	9 019	685
8.	Dorpat (Tartu)	176 096	14 442	8,2	3 976	10 466
9.	Walk (Valga)	39 690	9 644	24,3	8 870	774
10.	Werro (Voru)	82 860	7 292	8,8	5 498	1 794
11.	Petschur (Petseri)	60 848	55 188	90,85	16 801	38 387
	Besonders gez.	16 252	2 697	16,6	1 568	1 129
	Zusammen	1 107 059	209 094	19,0	123 099	85 995*

Die apostolisch-rechtgläubige Kirche im Jahre 1922.

Zu den russischen Gläubigen müssen noch die russifizierten Setukesen estnischer Rasse gerechnet werden, die im Kreis Petschur bei der Volkszählung 1922 15 058 Seelen betrugen (Tabelle 4), so daß sich der Hundertsatz der russischen Minderheit noch erhöhen würde.

Der Anteil der Orthodoxen an der Gesamtbevölkerung war natürlicherweise in den Kreisen der Konversion und der Rekonversion (Wiek, Ösel, Pernau, Walk) sowie den früher russischen Gebieten (Wierland, Petschur) am stärksten (Tabelle 3). Der Hundertsatz der männlichen Bevölkerung lag bei den Orthodoxen wesentlich höher als im Gesamtvolk. Diesen Stand zeigen sowohl die Untersuchungen nach einzelnen Kreisen (Tabelle 5), als auch nach verschiedenen geographischen Gebieten (Tabelle 6). In völligem Gegensatz zur gesamtestnischen altersmäßigen Bevölkerungszusammensetzung stand die altersmäßige Schichtung der rechtgläubigen Bevölkerung. Während z. B. in der evangelischen Kirche der Anteil an der Gesamtbevölkerung im Alter von 0—9 Jahren nur

* Die Gesamtzahl der Russen in Estland betrug 1922: 91 109, von denen 5114 Alt-Gläubige waren.

Tabelle 4.

Ortschaft	Esten			Setukesen			Zusammen		
	M.	Fr.	Zus.	M.	Fr.	Zus.	M.	Fr.	Zus.
Petseri-Stadt	354	301	655	12	13	25	366	314	680
Irboska	84	62	146	10	25	35	94	87	181
Järvesuu	57	37	94	1 046	1 247	2 293	1 103	1 284	2 387
Kulje	30	14	44	1	4	5	31	18	49
Laura	197	159	356	1	—	1	198	159	357
Mäe (Mikitamäe)	92	111	203	1 162	1 211	2 373	1 254	1 322	2 576
Merimäe (Obenitsa)	558	478	1 036	1 778	1 981	3 759	2 336	2 459	4 795
Rootowo (Panikowitsa)	167	169	336	6	6	12	173	175	348
Petseri-Land	395	360	755	522	590	1 112	917	950	1 867
Satserinna	68	52	120	774	936	1 710	842	988	1 830
Senno	77	37	114	1	2	3	78	39	117
Vilo	233	262	495	1 766	1 964	3 730	1 999	2 226	4 225
Zusammen	2 312	2 042	4 354	7 079	7 979	15 058	9 391	10 021	19 412

Die Zusammensetzung der Esten im Kreise Petschur im Jahre 1922.

Tabelle 5.

Kreis	Männer	Frauen	Zusammen
Wierland	17,2	16,1	16,55
Jerwien	5,3	4,2	4,7
Harrien	9,7	9,1	9,4
Die Wiek	13,3	12,5	12,9
Ösel	41,0	38,8	39,7
Pernau	31,8	31,2	31,5
Fellin	13,5	11,8	12,6
Dorpat	8,7	7,8	8,2
Walk	25,0	23,8	24,3
Werro	10,2	7,5	8,8
Petschur	90,4	91,3	90,0
Zusammen	19,5	18,5	19,0

Der Anteil der Geschlechter in den einzelnen Kreisen 1922 (Hundertsatz).

75,4 % betrug und der der rechtgläubigen 22,4, stieg der Anteil der evangelischen zwischen 10 und 19 Jahren auf 76,9 %, der der rechtgläubigen fiel auf 20,9, bis diese Entwicklung bei über 70 Jahren zu dem Stande von 81,9 in der evangelischen und 16,1 in der rechtgläubigen den Tiefpunkt bzw. den Höhepunkt erreichte. Der Überalterung der evangelischen Kirche stand somit eine gesunde Bevölkerungsentwicklung der orthodoxen gegenüber, mit fester Grundlage in einem starken Nachwuchs (Tabelle 7).

Tabelle 6.

	Männer	Frauen	Zusammen
Städte	16,5	15,7	16,1
Flecken	15,9	15,3	15,6
Ländl. Geb.	20,6	19,6	20,1
(Bes. gez.)	18,9	13,7	18,1
Zusammen	19,5	18,5	19,0

Der Anteil der Geschlechter
in den verschiedenen geographischen Gebieten 1922 (Hundertsatz).

Tabelle 7.

Jahre	ev.-luth.			apost.-orthod.		
	Männer	Frauen	Zus.	Männer	Frauen	Zus.
0—9	75,7	75,1	75,4	22,1	22,7	22,4
10—19	76,9	77,0	76,9	20,9	20,8	20,9
20—29	75,9	78,2	77,1	21,4	19,3	20,3
30—39	78,5	79,9	79,2	18,8	17,5	18,1
40—49	80,1	81,2	80,7	17,3	16,0	16,6
50—59	81,5	82,0	81,8	16,1	15,2	15,6
60—69	81,6	82,2	81,9	16,1	15,3	15,6
70—	81,8	81,9	81,9	16,3	15,9	16,1

Der Anteil der Jahrgänge, in Jahrzehnten gerechnet, an der Gesamtbevölkerung im Vergleich zu den Jahrgängen der evangelischen Kirche.

Die völkischen Fragen.

Gleichzeitig mit der Klärung der estnischen innerpolitischen Lage und der Wiederherstellung einer geordneten apostolisch-rechtgläubigen Kirche in Estland erfolgte eine Sammlung auch der russischen Minderheit. Das volksbewußte Russentum war nicht gewillt, die Stellung, die es als Träger des „Kaiserglaubens" innegehabt hatte, in der estnischen rechtgläubigen Kirche aufzugeben und sich den Anordnungen des neuen Staatsvolkes einzugliedern. Schon in der ersten Kirchenversammlung 1920 standen sich die estnische und die russische Gruppe innerhalb der Kirche gegenüber, doch konnte

damals die Zusicherung des Metropoliten, die Russen würden ein eigenes Bistum mit russischem Bischof und eigenem Bistumsrat erhalten, einen sofortigen Zerfall in zwei voneinander getrennte Kirchen verhindern. Die nach Inkrafttreten der neuen Verfassung durchgeführten Reformen lehnten die Russen ab, da sie mit den Überlieferungen des orthodoxen Glaubens brachen. So z. B. setzte sich die Einführung des Gregorianischen Kalenders bei der russischen Bevölkerung vorläufig überhaupt nicht durch, starr hing sie am alten Stil fest. Auch die neue Sitte der Trauungen zu Hause oder an allen Tagen des Jahres (bis auf die stillen Wochen) fand nur Aufnahme in den estnischen Kreisen. Die Verschiebung einzelner Feiertage auf den folgenden Sonntag sowie die Vervollständigung des Choralgesanges bildeten weitere Ansatzpunkte für die Gegnerschaft der russischen Minderheit. Auch den Konfirmandenunterricht in den russischen Gemeinden lehnte man ab, nur im estnischen Teil der Kirche konnte er sich bis zu einem gewissen Grade durchsetzen. Einen ersten Abendmahlsgang beim Abschluß des Unterrichtes konnte es zwar nicht geben, da das Abendmahl schon den kleinen Kindern gereicht wird, doch fand eine gemeinsame Abendmahlsfeier mit Einsegnung statt.

So war die Lage der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche von vornherein eine wenig ausgeglichene, zumal die Führung der russischen Minderheit in den Händen geschickter, mehr oder weniger politischer Führer lag (Bulgarin, Agapov, Zubov u. a.). Da nun das politische Moment in dieser national-russischen Strömung nicht zu verkennen war und überdies durch die — wenn auch nur theoretische — Verbindung mit dem Moskauer Patriarchat ständig genährt wurde, verlangte die estnische Regierung, die von keinerlei Bindungen an die Sowjet-Union wissen wollte, die Trennung vom Moskauer Patriarchat. Der Synod der apostolisch-rechtgläubigen Kirche beschloß daher, auch die nur theoretische Verbindung fallen zu lassen und erklärte seine gleichzeitige Unterstellung unter den Patriarchen von Konstantinopel. Dieser stellte in seinem, im Juli 1923 erlassenen Thomos fest, daß die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche von jetzt ab eine selbständige, autonome, dem Patriarchat von Konstantinopel angeschlossene Metropolie sei und weihte Erzbischof Alexander zum Metropoliten von Estland.

Die Autonomiebestrebungen der Russen kamen im Jahre 1925 zum einstweiligen Stillstand, als die Zusicherung eines selbständigen russischen Bistums erfüllt wurde. An seine Spitze trat der frühere Bischof von Pleskau, Eusebius, mit dem Titel eines „Erzbischofs von Narva und Isborsk“. Ihm unterstanden alle rein-russischen Gemeinden im Innern des Landes (Reval, Dorpat, Pernau), im narvaschen und transnarvaschen Gebiet, im Gebiet des Peipussees und fünf Ge-

meinden des Kreises Petschur: insgesamt 37 Gemeinden. Alle anderen, mit Setukesen gemischten Gemeinden des Petschurgebietes traten, wenn letztere auch in der Minderheit waren, nicht zum russischen Bistum, sondern blieben in der Verwaltung des Kloster-Propstes von Petschur.

Mit der Ernennung des Erzbischofs Eusebius zum Leiter des „Bistums von Narva und Isborsk" war der erste der, durch die Verfassung (§ 29) geforderten beiden Bischöfe, die außer dem Metropoliten zur Bildung des Bischofskonzils mindestens notwendig sind, an die Spitze seines Bistums getreten. 1927 erhielt das Bischofskonzil durch die Ernennung eines zweiten Bischofs seine verfassungsrechtliche Grundlage: Der Propst des Klosters Petschur, Archimandrit Johann (Bulinn) wurde zum Bischof geweiht und erhielt den Titel „Bischof von Petschur". Die Besetzung der beiden episkopalen Ämter brachte neben der Vollendung des Verwaltungsaufbaues der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche auch eine starke Beruhigung der inneren Lage, die besonders in der russischen Befriedung ihren Ausdruck fand.

Mit dem Tode des Erzbischofs Eusebius, 1929, fand diese Entwicklung ein plötzliches Ende. Anderthalb Monate nach dem letzten allgemeinen Kirchenkonzil fiel damit die Leitung des „Erzbistums von Narva und Isborsk" aus. Da die regelmäßigen Sitzungen des Kirchenkonzils nur alle drei Jahre stattfanden (§ 11a), die letzte erst vor kurzem beendet war, die Einberufung einer außerordentlichen aber dem estnischen Teil der Kirche nicht notwendig schien, mußten die Russen mit einer dreijährigen Nichtbesetzung des Bistums rechnen. Da andererseits nach den Überlieferungen der apostolisch-rechtgläubigen Kirche das Bischofsamt nicht länger als 24 Stunden unbesetzt sein darf und wenigstens der Bischof eines anderen Bistums die stellvertretende Leitung des leergewordenen übernehmen muß, beauftragte der Bistumsrat von Narva und Isborsk als Vollzugsorgan des russischen Bistumskonzils den Metropoliten Alexander — trotz seiner estnischen Volkszugehörigkeit — mit der vorläufigen Verwaltung des Bistums. Das von den Nationalisten beeinflußte Bistumskonzil dagegen beschloß die Absetzung des Metropoliten Alexander von dieser seiner Stellvertretung in Narva und Isborsk, da es in seiner Tätigkeit eine Einschränkung der nationalen russischen Belange sah und die Aufhebung der autonomen Stellung innerhalb der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche befürchtete. Das Bistumskonzil beschloß daher die Berufung des Bischofs Johann von Petschur zum Bischof von Narva und Isborsk, der, wenn auch als Setukese estnischen Blutes, so doch völlig russifiziert war und als Vertreter der Russen bereits eine politische Rolle im Staatsparlament spielte. Diese Berufung war eine Verletzung der Befug-

nisse des allgemeinen Kirchenkonzils, dem allein die Berufung von Bischöfen zustand (§ 14). Sie wurde deshalb vom Metropoliten Alexander aus Verfassungsgründen abgelehnt.

Gleichzeitig mit dem Aufbrechen der religiösen und völkischen Probleme in der Bischofsfrage von Narva und Isborsk wurde die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche durch politische und religiöse Streitigkeiten im Bistum von Petschur schwer erschüttert.

Der Klosterstreit von Petschur und das Aufbrechen der völkischen Probleme.

Das im Jahre 1473 gegründete, früher national-russische Kloster Petschur, das gleichzeitig auch das Heiligtum der Setukesen ist, wurde zum Mittelpunkt und Kampfplatz eines dreijährigen Kampfes zwischen dem staatsvölkischen estnischen und dem russischen Teil der estnischen apostolischen orthodoxen Kirche. Ein sich unter der Führung des Mönches Benjamin im Kloster sammelnder, national-russischer Kreis versuchte nämlich, unter Berufung auf angebliche Verletzungen des wahren orthodoxen Glaubens durch die estnische Kirchenleitung, die russischen und setukesischen Gemeinden im staatsfeindlichen Sinne zu beeinflussen. Die Tätigkeit dieser estlandfeindlichen, mehr von politischen als religiösen Beweggründen getriebenen Gruppen veranlaßte die Kirchenleitung zum Eingreifen, zumal auch durch andauernde Einbrüche und Diebstähle im Kloster eine zunehmende Beunruhigung um sich gegriffen hatte. Im Kloster Petschur wurde, nicht zuletzt auch auf den Wunsch der Regierung, ein Kommissar eingesetzt, der die Leitung des Klosters übernehmen, gleichzeitig aber auch die estlandfeindlichen Umtriebe beobachten und beseitigen sollte. Die Maßnahme war insofern nicht unbegründet, als auch Bischof Johann unter dem Einfluß der nationalistisch-russischen Kreise stand. Die Auswahl des Kommissars in der Person von Peeter Päts, des Bruders des heutigen Staatsältesten Konstantin Päts, hat sich im Verlauf des nun einsetzenden völkischen Kampfes von Petschur als wenig glücklich erwiesen. Der Este Peeter Päts, der durch seine starke estnische Propagandatätigkeit die Gegnerschaft der russischen und setukesischen Minderheit weiter herausforderte, war nicht imstande, normale Beziehungen zwischen den beiden Gruppen herzustellen. Die Gründung einer estnischen orthodoxen Gemeinde innerhalb des russisch-setukesischen Klosters, die Einführung von Trauungen und anderen Amtshandlungen, die bisher im Kloster nicht gestattet waren, verletzten das religiöse Gefühl der Minderheiten und machten die ursprünglich inner-klösterliche Angelegenheit zu einer gesamtkirchlichen Frage. Als der Kommissar Päts, veranlaßt durch die andauernden Diebstähle, die Schlüssel der mit un-

geheuren Reichtümern gefüllten klösterlichen Schatzkammern übernahm, fühlten sich die Russen und Setukesen erneut in ihrer Freiheit verletzt. Allmählich begann sich der Streit auch auf die Allgemeinlage des Klosters auszuwirken, und mit der dadurch bedingten Lockerung der Disziplin begann ein innerer Zerfall. Nach einem erneuten Eingreifen der Regierung, das die endgültige Unterdrückung der russischen Umtriebe zum Ziel hatte, wurde das Haupt der staatsfeindlichen Gruppe, Mönch Benjamin, aus dem Lande gewiesen. Die Folge der Verbannung dieses in den Minderheiten angesehenen Mönches aber war eine weitere Ausbreitung der Gegnerschaft, erneut verstärkt durch die zwangsweise Einführung des Gregorianischen Kalenders.

Da nach der Kirchenverfassung das Kloster keiner Kirchenbehörde unterstellt war, sondern ein „Arbeitsartell" unmittelbar unter der Regierung bildete, also sozusagen exempt war, beantragte der Synod die Unterstellung des Klosters unter seine eigene Gewalt. Bischof Johann, der allen Verhandlungen von estnischer Seite völlig ablehnend gegenüberstand, wandte sich mit seiner Anklage wegen verfassungswidrigen Verhaltens des Synods in dieser Streitfrage an das weltliche Gericht, anstatt an den Patriarchen von Konstantinopel, wie es die Verfassung verlangte. Nach mehreren monatelang hingezogenen Prozeßgängen lehnte das weltliche Gericht die Ansprüche des Klosters ab. Im Jahre 1932 erklärte der Synod den Bischof Johann für abgesetzt und ordnete gleichzeitig die Einsetzung eines Mönchpriesters als Leiter des Klosters an. Während die Esten, d. h. der mit Ausnahme zweier Russen durchaus national-estnisch eingestellte Synod, sich mit der Einsetzung Bischof Johanns auf dem noch immer leeren russischen Bischofsstuhl von Narva und Isborsk beschäftigten, forderten die Minderheiten seine Wiedereinsetzung in Petschur, da sie fürchteten, daß nach seinem Weggang ihr Heiligtum estnisiert werde. Für die Leitung des Bistums von Narva und Isborsk schlugen sie gleichzeitig den Dorpater Oberpriester Anatolij Ostroumov vor (gestorben 24. Oktober 1936), der auch auf der Bistumsversammlung von Narva einstimmig zum Kandidaten gewählt wurde. Das nunmehr nach den mittlerweile abgelaufenen drei Jahren (§ 11a) einberufene regelmäßige Konzil wählte aber gegen die bei Oberpriester Ostroumov bleibenden Stimmen der Russen den Bischof Johann zum Bischof von Narva und Isborsk. Dieser wandte sich, nach einer vorher mit den Minderheiten vereinbarten Erklärung, daß er das Bischofsamt von Narva und Isborsk nicht übernehmen werde, wiederum an ein weltliches Gericht, um sein Verbleiben in Petschur zu erzwingen. Er verlor auch diesen Prozeß in allen drei Instanzen, ja nachdem er noch einmal das Angebot, das Bistum von Narva und Isborsk zu übernehmen, abgelehnt hatte, wurde ihm sogar das Recht

genommen, in Estland zu zelebrieren. Erst jetzt wandte er sich an den Patriarchen von Konstantinopel, wurde aber auch hier abgewiesen und erklärte nunmehr, das Amt übernehmen zu wollen. Dies lehnte aber wieder der Synod ab. Bischof Johann zog sich zurück, ging zuerst nach Petschur, übersiedelte aber endgültig nach Jugoslawien, um die Ikonenmalerei zu erlernen.

Inzwischen griff jedoch die Empörung der Russen und der Setukesen in Petschur immer weiter um sich und der Zerfall des Klosters schritt soweit fort, daß auch der Synod ein längeres Verbleiben des Kommissars Peeter Päts für untragbar zu halten begann. Von den beiden, als Kandidaten für die Neubesetzung des Bischofstuhls Petschur vorgeschlagenen Oberpriestern Nikolai Laismann aus Killingi-Nõmme (Pernau) und Alexander Mönnik (Jeve) wurde ersterer zum Bischof von Petschur bestimmt. Auf die dringende Bitte selbst des abgesetzten Bischofs Johann, der den Zerfall ebenfalls sah, erklärte sich Laismann zur Annahme von Bistum und Abtwürde bereit, jedoch unter der Bedingung, daß Kommissar Päts von seinem Posten abtrete; überdies stellte er ausdrücklich fest, daß Bischof Johann nach der Verfassung nur durch den Bischofsrat hätte abgesetzt werden können (§ 28d) und daß ihm somit kanonisch Unrecht zugefügt worden sei. Nach seiner Erwählung zum Bischof trat er einen einmonatigen Urlaub an, während welcher Zeit dem Kommissar Peeter Päts die Möglichkeit zum Ausscheiden aus dem Kloster gegeben war. Im April 1933 wurde der fast 80jährige Geistliche vom Metropoliten Alexander und Erzbischof Seraphim von Finnland zum Erzbischof von Petschur geweiht und hat seitdem die Leitung des Klosters in der Hand. Trotz seines estnischen Volkstums ist es ihm in diplomatischer und taktvoller Arbeit gelungen, die nationalistischen Bestrebungen der Russen in der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche zu beseitigen und die Einheit der Kirche wiederherzustellen. Der Bischofsstuhl von Narva und Isborsk ist noch immer unbesetzt, wird aber, da der Bischofsrat grundsätzlich drei Bischöfe verlangt, besetzt werden müssen, wenn auch immer wieder estnische Stimmen laut werden, die eine Selbständigkeit des russischen Bistums als nicht notwendig ablehnen.

Im Augenblick ist es tatsächlich gelungen, die völkischen Probleme innerhalb der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche zu lösen und den drohenden Zerfall zu verhindern. Heute liegen die Gefahren ihres Auseinanderfallens anderswo, nämlich in der verschiedenartigen Stellung ihrer beiden Gruppen zur römisch-katholischen Kirche, die immer größeren Einfluß sowohl auf die Gesamtkirche, wie im besonderen auf ihre Leitung, gewinnt. Während nämlich im estnischen Teil, vor allen Dingen aus politischen Gründen, Neigungen zur römisch-katholischen Kirche vorhanden sind, ist die

völlige Ablehnung von seiten der Russen nur zu verständlich. Hier wird der Gegensatz, der einerseits in der verschiedenen geschichtlichen Entwicklung der beiden Gruppen, andererseits in der Verschiedenartigkeit des Volkstums liegt, erneut aufbrechen, wenn die estnische Kirchenleitung, im besonderen der Synod, nicht gewillt ist, das Wachsen des römisch-katholischen Einflusses zu mindern und ihn völlig auszuschalten.

Die Frage des neuen Stils.

Neben der Regelung der Volkstumsfrage brachte das Konzil von 1932 auch die endgültige Durchführung des neuen Stils in der gesamten apostolisch-rechtgläubigen Kirche des Freistaates Estland: Es beschloß, nachdem sich der estnische Teil der Kirche bereits seit 1923 vom alten Stil abgewandt hatte, nun auch die zwangsweise Einführung des neuen Stils im russischen Teil, wenn notwendig sogar mit staatlicher Gewalt.

Zwar hatte schon der Beschluß des Synods vom 7. Dezember 1923 (Nr. 2855) gelautet, daß alle — auch die beweglichen — Feste nach dem neuen Stil zu feiern seien; die Ungehorsamen waren mit kirchlichen Strafen bedroht, Kirchenbeamte und Geistliche, die sich widersetzten, sollten ihres Amtes verlustig, Laien für abtrünnig erklärt und alle aus der Gebets- und Sakramentsgemeinschaft ausgestoßen werden. Zu einer Ausführung der Strafen war es aber nie gekommen, obwohl die russische Minderheit sich in Berufung auf die Canones weigerte, den neuen Stil anzuerkennen. Beide Seiten führten in dem fast zehn Jahre lang dauernden Kampf um die Kalenderreform immer neue Argumente für oder gegen ihre Regelung an. Wenn sie im nachfolgenden scheinbar allzu breit geschildert werden, so liegt das daran, daß ihnen in der östlichen Kirche eine weit größere Bedeutung zukommt als im Westen, und weil die Estnische Kirche gegenwärtig nicht die einzige ist, in welcher die Frage brennend wurde.

Auf wissenschaftlicher Grundlage versuchte die Kirchenleitung, von der astronomischen Seite her, das Fehlerhafte des alten Stils als Begründung der Änderung anzuführen. In einer von estnischer Seite herausgegebenen russischen Flugschrift „Zur Frage des alten und des neuen Stils“ wurde neben der Fehlerhaftigkeit des alten Stiles vor allen Dingen auch seine kanonische Seite erörtert. Man nannte unter den bereits zum Gregorianischen Kalender übergegangenen Männern auch maßgebende Vertreter der orthodoxen Kirchengewalt in anderen Ländern, die alle „den Geist und nicht den Buchstaben“ schätzen:

1. Patriarch Tychon von Moskau habe am 4. 11. 1917 den Gemeinden Finnlands den Segen gegeben, wo zwei Drittel der Gläubigen zum neuen Stil ständen, und habe am 1. 10. 1923 denselben geschrieben, daß die Dogmen und die canones durch die Einführung des neuen Stiles nicht berührt würden.

2. Meletius, Patriarch von Konstantinopel, habe am 10. 7. 1923 allen finnländischen Gemeinden ausdrücklich die Einführung des neuen Stiles erlaubt.
3. Patriarch Gregor VII., der Nachfolger von Meletius, habe am 19. 6. 1924 an den finnischen Erzbischof Hermann in derselben Sache bejahend geschrieben.
4. Der vom Patriarchen Gregor VII. nach Finnland geschickte Metropolit von Thyatira habe 1925 den Mönchen des Klosters Valamo erklärt, daß Patriarchen Ausnahmen von den rituellen Gebräuchen machen könnten.
5. Erzbischof Seraphim von Finnland habe am 10. 3. 1921 auf dem außerordentlichen finnischen Kirchenkonzil gesagt, daß Fragen des Glaubens und der Sittlichkeit unveränderlich, Fragen der Kirchendisziplin aber veränderlich wären. So sei z. B. der auf dem 6. ökumenischen Konzil gefaßte Beschluß, das Alter der Priester müsse über 30 Jahre liegen, das der Diakone über 25, heute lange schon nicht mehr in Kraft.

Diesen fünf Beweisen für die Richtigkeit des neuen Stiles, die sich alle auf die finnische Schwesterkirche bezogen, folgte als letzter eine Erklärung Basileios' III. von Konstantinopel an den Metropoliten von Warschau und ganz Polen, Dyonisius, vom 10. 11. 1927, in der es heißt, daß die Regulierung der Osterfeier notwendig sei, mit dem Hauptziel: der Einigung aller Gläubigen.

Die Anhänger des alten Stiles der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche dagegen beriefen sich immer wieder auf die kanonischen Bestimmungen der Kirche über die Zeit der Osterfeier. Ihre Hauptargumente waren:

1. Die 7. apostolische Regel. „Wenn jemand: Bischof oder Priester oder Diakon den heiligen Ostertag vor der Tag- und Nachtgleiche im Frühling mit den Juden feiern will, der sei aus dem geistlichen Stande ausgestoßen."
2. Die Entscheidung des 1. ökumenischen Konzils setzte die Zeit der Osterfeier fest (die aber weder in den Bestimmungen, noch in den Regeln dieses Konzils aufgenommen ist).
3. Die erste Regel des örtlichen Konzils zu Antiochia (?): „Alle, welche sich erfrechen, die Bestimmungen des heiligen und großen Konzils, das in Nikäa in Gegenwart des allerfrömmsten und gottwohlgefälligsten Kaisers Konstantin stattgefunden, über die Feier des heiligen und errettenden Osterfestes zu überschreiten, seien vom Abendmahl ausgeschlossen und aus der Kirche ausgestoßen, weil sie sich fortgesetzt absichtlich gegen die gute Bestimmung auflehnen. Und dieses ist zu den Laien geredet. Wenn aber jemand von den Vorstehern der Kirche, ein Bischof oder ein Priester oder ein Diakon, nach diesen Bestimmungen sich erfrechen sollte, sich zur Verführung der Menschen und zur Entrüstung der Kirche abzusondern und mit Juden Ostern zu halten, einen solchen verurteilt das heilige Konzil schon jetzt, aus der Kirche ausgestoßen zu werden, da er durch seine Schuld eine Sünde begangen hat, nicht nur für sich allein, sondern durch seine Schuld viele verstöret und verführt hat."

In einem in der narvaschen Druckerei von A. G. Grigorjev-Erben gedruckten russischen Flugblatt „Kurze kanonische Überlegungen über die Zeitrechnung und über die Paschalien" wurde die Einführung des neuen Stils als äußerster Unfug und als Spaltung angesehen, welche die Menschen der Gaben des heiligen Geistes beraube. Den Rechtgläubigen ist darin vorgeschrieben, mit den Anhängern des neuen Stils keine Gebetsgemeinschaft zu pflegen, auch schon vor ihrer Verdammung aus der Kirche.

Diese kanonischen Argumente versuchten die Anhänger des neuen Stiles, also die estnische Gruppe, durch Untersuchungen über den Wert der Canones und der apostolischen Regeln zu entkräften, indem sie u. a. auf ihre Zeitbedingtheit hinwiesen, und die Frage der Osterzeit, die früher tatsächlich eine Kardinalfrage gewesen sei, als heute unwichtig und nebensächlich hinstellten. Ihre Schlußforderungen faßten sie in folgenden Gedanken zusammen:

1. Der neue Stil oder der Gregorianische Kalender ist richtiger als der alte oder der Julianische und wird von der ganzen gebildeten Welt anerkannt.
2. Die Frage des Stiles ist nicht eine heilige Überlieferung der apostolisch-rechtgläubigen Kirche.
3. Die Frage der Osterfeier ist keine dogmatische und sittliche, sondern eine Frage der Kirchendisziplin.
4. Die Kirchendisziplin hat sich immer geändert, und wird sich ändern je nach den Anforderungen der Zeit.
5. Das praktische Leben unserer Zeit verlangt dringend eine Änderung des Kirchenkalenders alten Stiles und seine Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Kalender.
6. Bis zur formalen Änderung der canones durch ein ökumenisches Konzil haben die einzelnen rechtgläubigen Kirchen immer das Recht für sich beansprucht, je nach Anforderung des Lebens jene Buchstaben der kanonischen Bücher zu übertreten, welche sich nur auf die Kirchendisziplin bezogen, — ihnen aber dem Geiste nach treu zu bleiben. Eben solch ein Recht habe auch die Kirche in der gegenwärtigen Zeit jenen canones gegenüber, welche die Zeit der für die Kirche wichtigen Begebenheiten bestimmen, zumal es sich herausgestellt hat, daß die Kirche in ihrer Zeitrechnung von dem einzig richtigen Maßstab der Zeit abweicht, d. h. von der Bewegung der von Gott geschaffenen Himmelslichter.

Da nach diesen Gedankengängen die Osterfrage also keine dogmatische, sondern eine einfache Disziplinfrage war, durfte das Konzil von 1932 darüber befinden. Tatsächlich konnte sein Beschluß der allgemeinen und endgültig verpflichtenden Einführung des neuen Stiles auch für den russischen Teil der Kirche — nach anfänglichem Widerstand — durchgeführt werden. Alle von den Gegnern gemachten Versuche, durch Flugblätter, in denen wiederum auf den Volkstumsgegensatz hingewiesen wurde, die Reform zu verhindern, scheiterten an der sich allmählich durchsetzenden Einsicht, daß die Einigkeit der estnischen Kirche mehr bedeute. Heute ist der neue Stil durchgeführt, wenn vielleicht auch noch hier und dort vereinzelt ein gläubiger alter Russe seine Festtage nach dem alten Stile begeht.

Die allgemeine Bevölkerungsschichtung im Jahre 1935.

Die von der autoritären estnischen Regierung Konstantin Päts im Laufe des Jahres 1935 durchgeführten statistischen Erhebungen im estnischen Freistaat trafen die apostolisch-rechtgläubige Kirche nach mancherlei Schwankungen schon wieder in einer ruhigen und geordneten Lage an, so daß man mit einer gewissen Richtigkeit der Ergebnisse rechnen kann.

Der Anteil der orthodoxen Kirche an der Bevölkerung ist um 3670 Gläubige gestiegen, während der Hundertsatz in der Gesamtbevölkerung, die um 19 354 Seelen zugenommen hat, mit 19 % der gleiche geblieben ist (Tabelle 8). Das stärkere Anwachsen des weib-

Tabelle 8.

Konfession	Männer	Frauen	Zusammen
Evang.-Luth.	408 374	465 652	874 026
Apost.-Rechtgl.	102 476	110 288	212 764
Röm.-Kath.	1 115	1 212	2 327
Baptisten	2 798	5 954	8 752
And. christl. Konf.	2 652	5 810	8 462
Juden	2 156	2 146	4 302
And. Konf.	238	146	384
Ohne Konf.	4 777	2 316	7 039
Konf. unbek.	4 292	4 000	8 292
Zusammen	528 889	597 524	1 126 413

Die apostolisch-rechtgläubige Kirche
im Verhältnis zu den anderen Konfessionen 1935.

Tabelle 9.

	Kreis	Einwohner	Orthodoxe	%	dav. Esten	Russen
1.	Wierland	146 318	22 932	15,6	2 545	20 387
2.	Jerwien	58 954	2 501	4,2	1 955	546
3.	Harrin	243 122	22 081	9,1	12 718	9 363
4.	Die Wiek	75 039	9 017	12,0	8 622	395
5.	Ösel	55 851	20 844	37,0	20 669	175
6.	Pernau	94 653	27 681	28,9	26 703	978
7.	Fellin	74 993	8 939	11,9	8 163	776
8.	Dorpat	181 296	22 058	12,2	10 965	11 093
9.	Walk	39 278	8 982	22,8	8 295	687
10.	Werro	83 145	7 808	10,6	6 038	1 770
11.	Petschur	64 712	58 299	90,9	17 801	40 498
	Besond. gez.	9 945	1 622	16,3	910	712
	Zusammen	1 126 413	212 764	19,0	125 384	87 380*

Die apostolisch-rechtgläubige Kirche im Jahre 1935.

* Die Gesamtzahl der Russen in Estland betrug 1935: 92 656, von denen 5276 Alt-Gläubige waren.

Tabelle 10.

Städte	Männ.	Fr.	Zus.
Tallinn*	7 318	9 129	16 447
Haapsalu	307	359	666
Kuresaare	655	849	1 504
Narva	3 398	4 387	7 785
Nõmme	889	1 126	2 015
Paide	78	107	185
Paltiski	30	23	53
Petseri	1 092	1 234	2 326
Pärnu	2 438	3 144	5 582
Põltsamaa	140	186	326
Rakvere	305	306	611
Tapa	155	174	329
Tartu	2 461	3 149	5 610
Tõrva	73	69	142
Türi	94	110	204
Valga	1 302	1 598	2 900
Viljandi	495	581	1 076
Võru	245	188	433
Zusammen	21 475	26 719	48 194

Flecken	Männ.	Fr.	Zus.
Antsla	169	175	344
Elva	67	86	153
Jõgeva	43	49	92
Jõhvi	109	87	196
Kallaste	660	756	1 416
Keila	26	35	61
Kilingi-N.	88	134	222
Kunda	51	47	98
Kärdla	35	46	81
Mustla	11	16	27
Mustvee	873	941	1 814
Mõisaküla	112	136	348
Nar.-Joe.	188	207	395
Otepää	53	59	112
Sindi	224	300	524
S. Jaani	66	74	140
Vōõpsu	72	84	156
Zusammen	2 847	3 232	6 079

Landgebiete	Männ.	Fr.	Zus.
Virumaa	7 178	6 669	13 847
Järvamaa	976	807	1 783
Harjumaa	1 824	1 681	3 505
Läänemaa	4 087	4 133	8 270
Saaremaa	8 835	10 505	19 340
Pärnumaa	10 192	10 913	21 105
Viljandimaa	3 706	3 664	7 370
Tartumaa	6 447	6 414	12 861
Valgamaa	2 925	3 015	5 940
Võrumaa	3 848	3 027	6 875
Petserimaa	26 516	29 457	55 973
Zusammen	76 534	80 335	156 869

	Männ.	Fr.	Zus.
Städte	21 475	26 719	48 194
Flecken	2 847	3 232	6 079
Landgeb.	76 534	80 335	156 869
Bes. gez.	1 620	2	1 622
Zusammen	102 476	110 288	212 764

Der Anteil der Geschlechter
auf den verschiedenen geographischen Gebieten 1935.

lichen Geschlechtes mit 2189 Seelen im Gegensatz zum männlichen mit 1408, ist dem estnischen Teil der Kirche zuzuschieben, während bei den Russen die Entwicklung bei beiden Geschlechtern normal

* Die estnischen Ortsnamen sind für alle Orte beibehalten worden, da die deutschen Namen für die kleinen Orte zu unbekannt sind, und bei Anführung der deutschen Namen der größeren Städte die Einheitlichkeit gestört würde.

gleichmäßig verlaufen ist. Der Anteil der rechtgläubigen Russen mit 87 380 an den 212 764 Gläubigen der Gesamtkirche ist um 1385 im Verhältnis zu 1922 gestiegen, während der estnische Anteil sich um 2285 gehoben hat (Tabelle 9). Es ist aber anzunehmen, daß der tatsächliche Zuwachs der Russen innerhalb der estnischen orthodoxen Kirche ein größerer ist, als die Statistik ergibt, weil gerade unter den Russen ein Teil es aus Nachlässigkeit versäumt hat, sich im russischen Nationalkataster einzuschreiben und heute deswegen als Este gilt.

Im wesentlichen ist neben einer Steigerung der Anhänger der rechtgläubigen Kirche in den Kreisen Harrien (mit Reval), Werro und Petschur, vor allen Dingen eine bemerkenswerte Steigerung im Kreis Dorpat von 8,2 % auf 12,2 % festzustellen, deren Ursachen zum Teil in der zentralisierenden Ausrichtung des gesamten estnischen Lebens auf die Städte liegen, andererseits aber auch in der Tatsache, daß die Volkszählung einen großen Teil der russischen Wanderarbeiter in der Stadt antraf, während daneben auch das allmähliche Vorrücken der Russen von Petschur nach Westen eine gewisse Rolle spielt. Die Verteilung der orthodoxen Gläubigen auf die ländlichen Gebiete ist über dreimal so stark als die auf die Städte (Tabelle 10), während die der evangelischen Kirche des Landes nur doppelt so viel beträgt.

Der Anteil der Altersschichten am Gesamtvolke zeigt ein ähnliches Bild wie 1922, wenn auch in den Jahrzehnten von 30—60 eine gewisse Vermehrung eingetreten ist (Tabelle 11). Die ungeheuer hohen Zahlen zwischen 0 und 20 Jahren geben der estnischen rechtgläubigen Kirche eine gesunde Lebensgrundlage, während man für das Gesamtvolk eine Überalterung feststellen muß. Der Vergleich mit der evangelischen Kirche (Tabelle 11) zeigt auch für 1935 wieder ihren ungesunden Zustand der steigenden Bevölkerungszahl bei

Tabelle 11.

Jahre	% innerhalb der Kirche		% innerhalb der Gesamtbevölk.	
	ev.	orth.	ev.	orth.
0—9	15,3	17,2	75,7	20,8
10—19	14,0	16,7	75,6	21,8
20—29	17,7	18,3	77,2	19,3
30—39	15,2	15,3	77,1	18,9
40—49	12,7	12,0	78,1	17,9
50—59	10,8	9,3	79,7	17,7
60—69	8,4	6,7	80,7	15,8
70—	5,9	4,5	81,7	15,3

Der Anteil der Jahrgänge, in Jahrzehnten gerechnet, an der Kirche und an der Gesamtbevölkerung 1935, im Vergleich zur evangelischen Kirche.

steigendem Alter. Die gesunde Entwicklung der rechtgläubigen Kirche ist allein auf den Bevölkerungszuwachs der Russen zurückzuführen. Für den estnischen Teil würde man eine ähnliche Entwicklung feststellen können, wie sie im Gesamtvolke vor sich geht. Auch der innere Altersaufbau der orthodoxen Kirche gestaltet sich wesentlich günstiger als der der evangelischen. Während bis zum Alter von 30—39 Jahren die Orthodoxe Kirche anteilmäßig stärker ist, überwiegt im Alter über 50 Jahren die evangelische Kirche.

Die Verfassungsänderung im Jahre 1935.

Der Aufbruch der Volkstumsgegensätze und die damit verbundenen kirchenpolitischen Kämpfe hatten einerseits der Kirchenleitung die Schwächen der bestehenden Verfassung gezeigt, die eindeutig in ihrer synodal-parlamentarischen Tendenz bestanden, andererseits aber auch die Staatsregierung Estlands auf die innerpolitischen Gefahren einer solchen Lage aufmerksam gemacht. So erließ die neue autoritäre Regierung unter dem Staatsältesten Konstantin Päts (der selbst der orthodoxen Kirche angehört) am 13. Dezember 1934 das Dekret über die „Kirchen- und Glaubensgemeinschaften" (Kirikute ja usuühingute seadus, in dem Blatt Riigi Teataja vom 21. Dezember 1934), mit weitgehenden Eingriffsrechten des Staates in die kirchlichen Angelegenheiten. Durch eine vom Innenminister erlassene Bestimmung (21. Mai 1935) über die Registrierung von Kirchen- und Glaubensgemeinschaften (Kirikute ji usuühingute kinnatamise ja registreerimise korra määrus) im Riigi Teataja vom 25. Januar 1935 wurde das Gesetz vervollständigt.

Auf Grund des ersterwähnten Dekretes (vom 13. Dezember 1934) — das als Mindestzahl der Gläubigen für eine Kirche 100 000 festsetzte — wurde die Gemeinschaft der apostolisch-orthodoxen Gläubigen als Kirche im rechtlichen Sinne staatlich anerkannt und ihr am 22. Mai 1935 vom Synod und dem Metropoliten Alexander eine neue Verfassung gegeben. (Vabariigi Valitsuse otsus 22. maist 1935 Eesti Apostlikuõigensu Kiriku põhimääruste kinnitamise kohta, Riigi Teataja vom 31. Mai 1935.)

Die Grundrichtung der neuen Verfassung ist eine völlig andere als die der bisher gültigen. Wenn auch nach außen hin noch parlamentarisch konziliarische Formen gewahrt blieben, so ist ihr Wesen doch autoritär-episkopal: Die Machtbefugnisse, die in der Hand des fast monarchisch regierenden Patriarchen vereinigt sind, umfassen diesmal in letzter Entscheidung alle wichtigen Fragen.

Die allgemeinen, einleitenden Bestimmungen lassen zunächst eine enge Bindung an den estnischen Staat erkennen. So sind neben dem Kirchenrecht und den Kirchengesetzen auch die Gesetze der estnischen Regierung (I) und das bürgerliche Gesetz (III) als besonders verbind-

lich betont. Die Klöster, deren Unabhängigkeit im Volkstumskampf eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hatten, unterstehen nach der neuen Verfassung unmittelbar dem Metropoliten und dem Synod, haben auch nicht mehr die Rechte einer juridischen Person. Im § 2 der allgemeinen Bestimmungen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche eine „Volkskirche" ist und § 5 ordnet nunmehr auch gesetzlich die Durchführung der Katechisationen (leeriõpetust) an. Nach § 8 ist nicht mehr das Konzil die erste kirchliche Instanz, sondern der Metropolit, was schon formal dadurch zum Ausdruck kommt, daß seine Pflichten und Rechte in der neuen Verfassung zuerst behandelt werden. Neben den bisherigen Gerechtsamen steht das Recht, Geistlichen und Psalmensängern die Erlaubnis zu ihrer Kandidatur zu erteilen und sie in ihrem Amt zu bestätigen (§ 11 u. 12). Der Metropolit hat ferner das Recht, alle Gemeinden seiner Kirche zu besuchen, dort Gottesdienste zu veranstalten, die Gemeinde zu revidieren (§ 11), die Vorsteher der Klöster, die Pröpste und ihre Stellvertreter in ihrem Amt zu bestätigen oder sie zu entfernen (§ 11 u. 12). Er darf Geistliche und Psalmensänger versetzen, beurlauben und ausschließen. Die Entscheidungen des Metropoliten sind endgültig (§ 12). Ihm obliegt die Bestätigung der in das Kirchenkonzil entsandten Gemeindevertreter (§ 25), so daß er praktisch diese Versammlung in jedem ihm und der Kirche richtig erscheinenden Maße zusammensetzen kann. Wenn zwar noch zu den Rechten des Konzils die Wahl des Metropoliten, der Bischöfe, der Glieder des Synods, der allkirchlichen Revisionskommissionen und der Vertreterversammlung, gehört, so hängen alle ihre Beschlüsse und Wahlen doch von der Bestätigung durch den Metropoliten oder seinen Stellvertreter ab. Neu ist ebenfalls die Anordnung, daß der Metropolit neben der Meldung seiner Wahl an den Patriarchen von Konstantinopel, diese auch dem estnischen Staatsoberhaupt mitteilen muß. Dem Metropoliten steht endlich auch weiterhin das Recht zu, Ausführungen von Konzilsbeschlüssen zu verhindern, falls ihm das vom orthodoxen Standpunkt notwendig erscheint (§ 32).

Über den Rat der Bischöfe bringt die Verfassung die Veränderung, daß zu seiner Beschlußfähigkeit nicht mehr neben dem Metropoliten zwei Bischöfe notwendig sind, sondern daß ein einziger genügt. Eine neue Instanz in der Verwaltung bildet „die Versammlung der Vertreter der Kirche"; sie umfaßt Abgesandte des Klerus aller Grade, die kirchlichen Beamten, den Professor für orthodoxe Theologie an der Universität Dorpat, je einen Vertreter des Petschurschen Priesterseminars und der Klöster, sowie je einen weltlichen Abgeordneten aus jedem Propstbezirk (§ 33). Ihrer Beratung und Entscheidung unterliegen alle wichtigen Glaubens- und Dogmenfragen.

Der Synod, der in derselben Zusammensetzung wie in der alten Verfassung berät — bis auf den Metropoliten, der ihm nicht mehr angehört —, hat Beschlußrechte auf den verschiedensten Gebieten, die das praktische Leben der gesamten Kirche betreffen und vor allen Dingen in die Gemeindearbeit eingreifen. Das episkopal-monarchische Element der Verfassung kommt darin zum Ausdruck, daß alle Beschlüsse des Synods nur mit Bestätigung des Metropoliten in Kraft treten können (§ 49). Die Aufgaben der allkirchlichen Revisionskommission sind dieselben geblieben. Nach § 57 ist die Kirche in Bistümer und Propstbezirke eingeteilt, an deren Spitze der Bischof (der Propst) in autoritärer Stellung stehen. Von ihrer Bestätigung hängt das Inkrafttreten der Beschlüsse der Bistumsversammlung (der Propstversammlung), und des Bistumsrates (des Propstrates) ab. Die Bestimmungen über das Vermögen und die Einnahmequellen der Kirche und über die Liquidation ihrer Tätigkeit beschließen den ersten Teil der Verfassung.

Der zweite Teil der Verfassung beschäftigt sich mit der Gemeinde. Ihre Zwischenstellen sind die Gemeindeversammlung, der Gemeinderat und die Gemeindeverwaltung; letztere erhalten von der Gemeindeversammlung ihre Richtlinien. Nach § 100 Absatz 2 steht der Gemeindeversammlung auch das Recht zu, die Mitglieder des Klerus zu wählen, „wenn der Metropolit es nicht für notwendig befindet, die geistlichen Kirchenbeamten aus eigener Machtvollkommenheit zu bestimmen". Der Gemeinderat wird in seinem Amt vom Propst bestätigt (§ 114). Seine Aufgaben beziehen sich auf die praktische Gemeindearbeit (§ 117) und auf die Unterstützung und Hilfe für den Gemeindegeistlichen in allen Gemeindeangelegenheiten (§ 118 Absatz 1). Die Gemeindeverwaltung ist die ausführende Stelle der Gemeinde. Im VI. Teil über den Klerus wird (§ 134) noch einmal ausdrücklich gesagt, daß Geistliche von der Gemeindeversammlung nur dann gewählt werden dürfen, wenn dazu die Erlaubnis des Metropoliten vorliegt. Die gewählten Geistlichen werden vom Metropoliten im Amt bestätigt. Die Revisionskommission der Gemeinde hat ihre wirtschaftliche Tätigkeit und ihre Geschäftsführung zu prüfen, der IX. und X. Abschnitt der Gemeindeverfassung behandeln das Vermögen, die Einnahmequellen sowie die Gründung und Liquidierung von Gemeinden.

Ein dritter Schlußteil der Verfassung spricht von der kirchlichen Gerichtsbarkeit, die in zwei Teile gegliedert erscheint: dem unteren und dem oberen Gerichtshof. Ihren Entscheidungen unterliegen alle Disziplinarverfahren und Klagen.

So zeigt die Verfassung in ihrem Aufbau wesentliche Unterschiede zu der alten von 1920. Vom parlamentarischen Konziliarismus ist

tatsächlich eine Wendung zur monarchisch-episkopal-autoritären Form vor sich gegangen.

Die heutige Lage.

Von den 156 Gemeinden der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche, die von ungefähr der gleichen Anzahl Priester geleitet werden (zu denen für die russischen Gemeinden noch 20 Diakone hinzukommen), sind 119 rein estnische, gemischte und setukesische Die 37 rein russischen Gemeinden befinden sich teils in den Städten: Reval — 3, Narva — 5, Dorpat — 1, Pernau — 1; teils auf dem Lande: im Kreise Petschur — 13, im Kreise Wierland, jenseits der Narva — 7 und im Kreis Dorpat am Ufer des Peipussees — 7. Die Priester für die estnischen apostolisch-rechtgläubigen Gemeinden werden von zwei theologischen Lehranstalten ausgebildet: der theologischen Fakultät der Universität Dorpat und dem geistlichen Seminar im Kloster Petschur. Die — allgemein — theologische Fakultät der Universität Dorpat hat nur eine einzige orthodox-östliche Professur, deren Aufgabe darin besteht, rein rechtgläubige Fächer, wie dogmatische Theologie und Liturgik, zu lehren. Andere Fächer, wie Exegese und Homiletik, sind für alle Theologiestudenten ohne Unterschied der Konfession gemeinsam. Auf der Universität werden vor allem Geistliche für die städtischen Gemeinden und Religionslehrer für die Gymnasien ausgebildet. Das geistliche Seminar im Kloster Petschur, zu dessen Besuch ebenfalls die Reifeprüfung notwendig ist, und dessen Kurse je zwei Jahre dauern, bildet Landgeistliche aus. Der Studienplan umfaßt folgende Fächer: 1. Heilige Schrift — Bibelkunde; 2. Dogmatische Theologie; 3. Vergleichende Theologie; 4. Allgemeine Theologie; 5. Ethische Theologie; 6. Kirchengeschichte; 7. Kirchenpraxis; 8. Liturgik; 9. Homiletik; 10. Philosophie; 11. Methodik der Religionslehre; 12. Didaktik; 13. Estnische Sprache; 14. Russische Sprache; 15. Gesang; 16. Ökonomie und 17. Hygiene.

Großes Gewicht wird auf Gesang, Kirchenpraxis und Predigt gelegt. Daneben wird aber die Vorbereitung auf einen praktischen sozialen Einsatz nicht vernachlässigt. So steht die Ausbildung in der Hygiene, die in den kulturell primitiven und von sanitären Einrichtungen wenig berührten Gebieten allein durch den Priester verbessert werden kann, an wichtiger Stelle. Die Einführung in die Wirtschaftslehre soll den Studenten und Seminaristen notwendige Kenntnisse für ihre praktische Tätigkeit und für die Beratung der Gemeinden vermitteln.

Das Gemeindeleben hat sich bisher fast ausschließlich auf die Gottesdienste und andere gottesdienstliche Handlungen beschränkt, die in den estnischen Gemeinden in estnischer, in den russischen in altkirchenslavischer Sprache abgehalten werden. Die liturgischen und

anderen, für die gottesdienstlichen Handlungen benutzten Bücher der estnischen Gemeinden sind zumeist aus dem Altkirchenslavischen übersetzt, doch sind hierbei auch die altgriechischen Urtexte benutzt worden.

Erst in den letzten Jahren beginnen neben den normalen Gottesdiensten und den immer zahlreicheren Bibelstunden sich auch allgemeine Freizeiten und Tagungen durchzusetzen.

Auch mit der Einführung des Konfirmandenunterrichts sind jetzt weitere Fortschritte sogar in der russischen Minderheit gemacht worden. Auf der am 16. Juli 1936 in Reval durchgeführten Vertreterversammlung der apostolisch-rechtgläubigen Kirche Estlands, die sich besonders mit der Notwendigkeit einer christlichen Jugenderziehung beschäftigte, wurden die ersten Erfolge des Konfirmandenunterrichts in den russischen Gemeinden des Petschurschen Propstbezirks festgestellt. Als Begründung für den erfolgreichen Verlauf dieser Tätigkeit wurde die Arbeit „der Christlichen Bewegung der russischen Bauernjugend" angeführt, die durch ihre Werbetätigkeit einen großen Einfluß auf die Jugend habe. Diese russische christliche Jugendbewegung, die in periodischen Tagungen zusammenkommt, leistet in der russischen Minderheit eine nicht geringe Aufbauarbeit. Die Gegenstände, die auf ihren Tagungen behandelt werden, erstrecken sich auf die verschiedensten Gebiete des Lebens und des Glaubens. So besprach die erste Tagung (vom 26. Juni bis 1. Juli 1934) folgende Themen: 1. Freuden des Seelenlebens; 2. Religion und Wissenschaft; 3. Der Sinn des Lebens; 4. Die Seele des russischen Volkes; 5. Verhütung ansteckender Krankheiten; 6. Erste Hilfe bei Unglücksfällen; 7. Religion und Kultusarbeit; 8. Wie lebt und woran glaubt die Jugend in Sowjetrußland: 9. Was bedeutet es, mit der Kirche und mit Christus zu leben?

Der zweiten Tagung (1935 in Kersel) folgte vom 26. bis 29. Juni 1936 eine dritte in Wisust, auf der sich bereits die Berufung eines Jugendsekretärs für notwendig erwies. Wie die Bauernjugend kommt auch die russische Studentenschaft in Freizeiten der „Russischen christlichen Studentenbewegung" zusammen. So befaßte sich die in Wisust vom 8. bis 12. August 1936 tagende Freizeit unter dem Thema: „Kultur und Religion" mit den sozialen und erzieherischen Aufgaben der Studentenbewegung.

Neben diesem Ausbau des gesamten kirchlichen Lebens geht die Forderung nach einer Verbesserung des Religionsunterrichts an den estnischen Schulen. In diesem Sinne faßte die Vertreterversammlung vom Juli 1936 grundsätzliche Beschlüsse.[3]

[3] Neben dem Petschurschen Männerkloster besteht noch ein in den Jahren 1891—1893, zur Zeit der Konversion gebautes Frauenkloster in Püchtiz (Pühtitsa) im Kreis Wierland.

So kann für die ganze estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche nach der Beilegung der inneren, durch die Volkstumsfrage und die verschiedene geschichtliche Entwicklung bedingten Gegensätze auch der Anfang einer innerkirchlichen Aufbauarbeit auf allen Gebieten und eines normalen Verhältnisses beider Volksgruppen festgestellt werden. Der Erfolg ist nicht zuletzt auf die Einsicht beider Volksgruppen zurückzuführen.

Die sich heute für die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche bildende Gefahr aber liegt, wie schon angedeutet, in dem immer mehr erstarkenden Einfluß des römischen Katholizismus. Wie weit dieser schon in das Denken maßgebender Kreise der Kirche eingegangen ist, beweist ein Artikel des bereits unter jesuitischem Einfluß stehenden „Elutõde" (September 1936), des Blattes der estnischen apostolisch-rechtgläubigen Kirche, in dem es u. a. heißt: „Wenn wir mit der lutherischen Kirche Freundschaft gehalten haben, so müssen wir das um so mehr mit der katholischen tun. Denn die apostolisch-orthodoxe Kirche und die katholische Kirche bilden eine geistige Einheit, worauf hier noch einmal hingewiesen sei." Von dem Gegensatz zur lutherischen Kirche schreibt das „Elutõde" an anderer Stelle: „Die orthodoxe Kirche ist für das estnische Volk ein großer Kulturfaktor gewesen, da sie dasselbe aus der geistigen Sklaverei befreit und ihm die völkische Einwirkung gebracht hat. Der deutsche Adel wollte das Volk über die lutherische Kirche zwar nicht russifizieren, wohl aber versklaven und germanisieren. Das war nicht nur ein Plan, sondern er wurde auch durchgeführt. Darin aber besteht die geschichtliche Verschiedenheit zwischen der apostolisch-orthodoxen und der lutherischen Kirche beim estnischen Volke."

Es sind also keine religiösen, dogmatischen Beweggründe, sondern politische, die die Kirchenleitung zu dieser Annäherung an die katholische Kirche veranlassen und ihr einen derartigen Einfluß gestatten. Wenn aber die Entwicklung in diesem Sinne fortschreiten und es zu einer Einigung zwischen den beiden katholischen Kirchen kommen sollte, deren Nutzen allerdings lediglich die römische katholische haben würde, dann wird die estnische apostolisch-rechtgläubige Kirche wieder in die beiden am Anfang geschilderten, volklich und geschichtlich verschiedenen Teile zerfallen. Denn die russischen Gläubigen werden niemals von ihrem orthodoxen Glauben zugunsten des römisch-katholischen lassen.

Literatur.

Hiärnis Chronikon, Monumenta Livoniae antiquae, Band I, Riga und Leipzig 1835.

Akty istoričeskie, Turgenev, St. Petersburg 1841.

Russko-Livonskie akty, Napierskij.

Commentarius Livoniae Possevini, Riga 1852.

Povestj o načale i osnovanii Pečerskago monastyr'a, Moskau 1831.
Opisanie puteš. mitrop. Isidora na Florent. sobor, in: Novikov — Drevn. Ross. Vivliofika, Band IV.
Istorija knjaž. Pskovskago, Kiev 1831.
Geschichtlicher Nachweis der 12 Kirchen des alten Dorpat, Dorpat 1855.
„Čtenija v Imper. Obšč. Istorii i drevnostej rossijskich“ 1865.
Donesenie o volnenii lifl. krest'jan v 1841 g. II.
Donesenie tovar. min. vnutr. del Senjavina o nynešn. položenii Livonii, 1845, IV.
H. G. v. Jaeean, Die Anfänge der Konversion zur griechisch-orthodoxen Kirche in Südestland im Jahre 1845/46.
Livländische Beiträge zur Verbreitung gründlicher Kunde der Landeskirche, Berlin 1865.
Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands, Leipzig 1869.
Pis'ma Filareta ep. Rižskago k Gavriilu Rjazanskomu o nuždach pravoslavija. Čtenija v Obšč. Ist. 1869, III.
Waldemar v. Bock, Der deutsch-russische Konflikt an der Ostsee.
Alexander Buchholz, 50 Jahre russischer Verwaltung in den baltischen Provinzen.
Pis'ma Filareta Černig. k Nazarevskomu. Russk. Vestn. 1883. Nr. 2.
Zapiska ep. Filareta I-go po delu pravosl. v Pribalt. krae. Strannik 1884.
Zapiska po delu Irinarcha Moroškina. Pravosl. Obozrenie 1886. Nr. 7. Pribalt. Sbornik, Band IV. Cerk.-Obšč. Vestnik 1884, Nr. 28—33.
Čto pobuždaet lifl. latyšej i estov k peremene ljuteranstva na pravoslavie, ep. Veniamin. Pribalt. Sborn., Band IV.
Iz sovremenn. praktiki pravosl. svjaščennika v Lifljandii. Pravosl. Obozr., Band XVII, Nr. 8; Strannik 1865, IV.
Pis'ma o pravosl. v Ostzejsk. krae. Moskau 1867. Nr. 30, 57 und 60.
Pravoslavnye latyši. Russkij archiv 1869.
Hermann Dalton, Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, Gotha 1887.
— Deutsch-protestantische Kämpfe in den baltischen Provinzen Rußlands, 1888.
— Die evangelische Kirche in Rußland, 1890.
— Offenes Sendschreiben an den Oberprokureur des russischen Synods, Herrn Wirklichen Geheimrat Konstantin Pobedonoszeff, Leipzig 1889.
Lööralt, Baltenhetze, 1890.
M. v. Brönstäd, Die russische Kirche in Livland unter Nikolaus I.
Kirikute ja usuühingute seadus, Riigi Teataja Nr. 107, 1934, Seite 1821 ff.
Kirikute ja usuühingute kinnitamise ja registreerimise korra määrus, Riigi Teataja Nr. 7, 1935, Seite 135 ff.
Eesti Apostoliku-õigeusu Kiriku põhimäärus, Riigi Teataja Nr. 48, 1935, Seite 1345 ff.
Rahva Demograafiline Koosseis ja Korteriolud Eestis 1922. Ueldrahvalugemise Andmed. (Teil I). Tallinn 1924. Riigi Statistika Keskbüroo.
Rahvastiku Koostis ja Korteriolud, 1. III. 1934, Rahvaloenduse andmed. (Teil II). Tallinn 1935. Riigi Statistika Keskbüro.
Evangelium und Osten (Russischer Evangelischer Pressedienst), herausgeg. von Pastor *Ed. Steinwand*, Dorpat, Jahrgang 1928—1937. Rubrik: Licht aus dem Dunkel.
O. *Schabert*, Die Dorpater Märtyrer der orthodoxen Kirche 1919, Riga 1932. (Auch russisch.)
— Die Märtyrerakte des Bischofs Platon. Zeitschrift für Kirchengeschichte 1933.
Rumma, J., Die Heimatforschung in Estland, Tartu 1935. (Acta et Commentationes Dorpatensis.)
Kruus, Hans, Grundriß der Geschichte des estnischen Volkes, Tartu 1932.

Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine.

Von

Domet OLJANČYN, Königsberg (Pr).

II.

Schule und Bildung.

(Schluß.)

3.

Die endgültige Einführung des lateinischen Schulsystems durch Peter Mohyla in Kiev 1631/32. Was durch die Altgesinnten lange Zeit in der Ruś-Ukraine leidenschaftlich bekämpft wurde, ist durch die Neugesinnten, mit Peter Mohyla an der Spitze, 1631/32 endgültig eingeführt worden:[1] Es war dies das lateinische Schulsystem mit dem viel verhaßten Aristoteles, das während der ukrainisch-kosakischen Autonomie unter Moskovien bis zum 18. Jahrhundert vorherrschend geworden ist. Auf die Frage, warum es nötig sei, in der Ukraine Lateinisch zu lehren, antworteten die Mitarbeiter des Peter Mohyla, daß es in der polnischen Republik in allen öffentlichen Angelegenheiten unentbehrlich und zur Verteidigung des Rechtglaubens und des Rechtes der Ruś-Ukraine vonnöten sei.[2] Außerdem lernten die jungen Ukrainer schon längst vordem Latein — in Lemberg, Wilna, Olmütz und Ingolstadt, sowie auch, wie wir wissen, an den Schulen der Bruderschaften.

[1] Über Peter Mohyla (21. Dezember 1596 bis 1. Januar 1647, Sohn des moldauischen Wojewoden Simeon Mohyla, erhielt seine Bildung zuerst von Lehrern der Lemberger Bruderschaftsschule, studierte in Zamość, vielleicht auch in Paris), s. vor allem das wertvolle Werk von *S. Golubev:* a. a. O., Bd. 1 und 2 (1898). — Der unbekannte Verfasser einer Notiz in „Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste" (Halle-Leipzig 1737, S. 696) schrieb die Gründung der Kiever Akademie, die er mit der Universität verwechselt, dem „Cosackischen Feldherrn" oder Hetman zu, was sich aber auf die Gründung der dortigen Bruderschaftsschule bezieht, die unter Hetman Peter Sohajdačnij entstand.

[2] Das zuletztgesagte hatte Peter Mohyla bei der Gründung der Akademie wirklich im Auge, was aus seinem Versprechen, dat. Lemberg, 15. Juni 1631, folgt, die Sicherstellung der nach Kiev berufenen Lehrer Isaja Trofymovič Kozlovskij und Sylvester Kossov durchführen zu wollen. Zwecks Erhaltung und Wachstums der Rechtgläubigkeit sei er bewogen worden, „Schulen", d. h. Kollegien zu gründen, „damit die Jugend in aller Frömmigkeit, guten Sitten und artibus liberalibus erzogen werde". Vgl. Pamjatniki Kiev. Kom., Bd. 2, Nr. IX, S. 410, und dazu auch noch Nr. X—XIII und XVI, das Testament Peter Mohylas, dat. Kiev, 22. Oktober 1646.

Die Einführung des lateinischen Schulsystems durch Peter Mohyla in Kiev 1631/32 bedeutete im Grunde die Umgestaltung der 1615 entstandenen Schule der Bruderschaft in ein volles Gymnasium oder Kollegium, das sich bald den Namen „Akademie" gab. Es ist fast völlig dem Schulsystem der Jesuiten entnommen: Deren „Ratio atque Institutio Studiorum S. J." oder „Ratio Studiorum et Institutiones Scholastica Societatis Jesu" war zugleich die Schulordnung (Organisation, Klassen- und Lehrplan) der Kiever Akademie.[3] Gleichfalls nach dem Muster der Jesuitenkollegien entstanden an ihr „Sodales majoris et minoris congregationis", die „bis zu unseren Zeiten blieben", wie noch Jeromonach Ambrosij bestätigt.[4]

Das lateinische Schulsystem in Kiev wurde von Peter Mohyla nicht eigenmächtig, sondern mit Zustimmung der Bruderschaft und des „ganzen Kiever Kapitels" eingeführt, im Namen dessen er überdies die Erlaubnis und den Segen vom Konstantinopler Patriarchen Cyrill Lucaris erlangt hatte. Um rechtzeitig die Träger jenes Schulsystems bei der Hand zu haben, wählte er vorher schon taugliche Mönche aus, „unter ihnen den seeligen Innocenz Giesel", und sandte sie „in verschiedene Staaten" zum Studium.[5] Mit einer besonderen Urkunde wurde die Akademie in ihren Rechten und Privilegien auch von Wladislav IV. am 17. März 1632 bestätigt, was bei den polnischen Jesuiten und Katholiken große Unzufriedenheit erweckte. Seitdem besaß sie auch ihr eigenes Wappen, ein auf dem roten Feld aufgeschlagenes Buch mit der Inschrift *Jesus Christus* und das Wappen von Peter Mohyla selbst. Die Akademie blieb seit ihrem Bestehen stets dem Kiever Metropoliten untergeordnet. Er bestimmte ihre Rektoren, Präfekten oder Kanzler und Professoren. Sowohl diese als auch die Scholastiker-„Spudeen" mußten mit gebührender Demut in allen Dingen dem Präfekten gehorchen, der wiederum ein

[3] Vgl. *G. Pachtler:* a. a. O., T. 2, S. 225—481.

[4] Kratkoe istoričeskoe izvestie o Kievskoj Akademii, in seinem Werk Istorija Rossijskoj Jerarchii, Moskau 1807, T. 1, S. 472—73.

[5] *S. Golubev:* a. a. O., Bd. 1, S. 424—25. In der theologischen Literatur und den verschiedenen Enzyklopädien wurde bis jetzt allgemein angenommen, daß Innocenz Giezel aus Preußen nach Kiev gekommen wäre, wo er in seinen jungen Jahren vom Protestantismus zum ukrainischen Rechtglauben übergetreten sei. In Wirklichkeit wohnte schon sein Vater, Theodor Giezel in Wilna und war selbst längst orthodox geworden; dort auch lebten sein älterer Sohn Eustachius Giezel, der sich später dem Sozinianismus zuwandte, und seine Tochter „Juliana Fedorovna Gizelevna", die später von einem gewissen Poltorackij geheiratet wurde. Nach der Besetzung Wilnas durch Moskovien, 1656, wurden zwei Kinder der Schwester des Innocenz Giezel — Danylo und Maria — nach Moskovien verschleppt. — 1679 wandte sich die Nichte Maria brieflich an ihren Onkel, den Archimandriten Innocenz Giezel, in Kiev und bat ihn um Beihilfe zur Befreiung. Das Dokument hat *S. Golubev* veröffentlicht (s. seine Rezension über das Werk von *V. Einhorn* in „Zapiski Imp. Akad. Nauk", 1902, Serie VIII, Bd. 6, Nr. 2, S. 130—131). Vgl. auch *D. Oljančyn:* Nevzhljadneni dani do žyttja archymandryta Inokentija i Evstachija Gizeliv.

allgemeines Werkzeug des Rektors war. Zum Lehrerkollegium der Kiever Akademie in der Zeit ihres ersten Bestehens gehörten u. a. Hieromonach Isaja Trofymovič Kozlovskij als Professor der Philosophie und zugleich Rektor; Mönch Sylvester Kossov als Professor der Rhetorik und zugleich Präfekt; als Professor der Poetik — der Mönch Pačevskij, für Grammatik — der Mönch Ivaškovskij u. a. Zu Ostern 1632 überreichten die Spudeen oder Scholastiker der Rhetorik, wie die Studenten genannt wurden, dem Metropoliten Peter Mohyla sogar schon ein „Eucharistikon" oder Ausdruck der Dankbarkeit.[6]

Die Kiever Akademie umfaßte folgende Schulen oder Klassen: Analogie, Infima, Grammatik, Syntax, Poetik, Rhetorik, Philosophie und seit dem Jahre 1689 Theologie, die bisher innerhalb der Philosophie vorgetragen wurde. Da die lateinische Sprache an der Akademie die anderen überwog, gab es auch Lehrbücher nur in dieser Sprache: „De institutione gramm. libri 3" von Emanuel Alvarez S. J. in den Grammatikalklassen; „Poeticarum Institutionum libri 3" von Jakob Pontanus S. J. in der Poetik; „De arte Rhetorika libri 3" von Cyprion Soar in der Rhetorik. Die Philosophie herrschte nach Aristoteles und die Theologie nach Thomas von Aquino gemäß den Lehrbüchern von Franz Toletus S. J., Franz Suarez S. J. usw.[7]

Selbst Dramen, Komödien und Tragikomödien wurden an der Kiever Akademie ebenfalls nach Art der Jesuitenkollegien geschrieben und gespielt.[8]

---

[6] Gedruckt bei *S. Golubev:* Istorija Kievskoj Duchovnoj Akademii, Kiev 1886, Lief. 1, Anhang VIII, S. 46—69 (Lief. 2 von 1898). Vgl. *derselbe:* Peter Mogila, Bd. 1, S. 449 (Text) und 538—39 (Materialy); *K. Charlampovič:* Zapadnorus. pravoslav. školy, S. 359 f.; *M. Hruševskij:* Istorija Ukrainy-Rusy, Bd. 7, S. 421. Über die Rektoren, Präfekten und Professoren der Kiever Akademie von ihrer Gründung bis zum Ende des 17. Jahrhunderts s. *N. Petrov:* Kievskaja Akademija va vtoroj polovine XVII st., in Trudy KDA., 1895, XII, Anhang 2.

[7] Näheres, meist zur Philosophie, vgl. die angeführte Arbeit von *N. Petrov*, Anhang 4. Die deutschen katholischen Gelehrten urteilen anders: „So ward denn Rhetorik — schreibt *A. Baumgarten* — nach Cicero und Quintilian, Philosophie nach Aristoteles, Theologie teilweise nach dem Lombarden und dem hl. Thomas von Aquin docirt" (in „Wetzer und Weltes Kirchenlexikon", Freiburg i. Br. 1897, Bd. 10, Aufl. 2, S. 1407). Nach *F. Wiercinski* gründeten die „Ruthenen" 1615 in der alten Kiever Metropole eine geistliche Akademie „als Widerpart gegen die katholische Union und den Protestantismus". „In der Kijever Akademie wurde sonst Philosophie und Theologie nach dem hl. Thomas von Aquin und mit vielfachem Anschluß an den Studienplan der Gesellschaft Jesu vorgetragen" („Ausblick auf die russische Dogmatik", in „Stimmen der Zeit", ibid. 1918, Bd. 95, S. 19). Nach *F. Haase* wurden „Philosophie und Theologie (an der Akademie) nach Thomas von Aquin und Duns Skotus gelehrt; man kannte aber deren Stimmen nicht, sondern unterrichtete nach Kompendien der Jesuiten" („Die religiöse Psyche des russischen Volkes", Leipzig-Berlin 1921, S. 6).

[8] Darüber gibt die beste Auskunft *N. Petrov:* O ustnych i literaturnych zanjatijach v Kievskoj Akademii s načala eja osnovanija, in Trudy KDA., 1866, XI—XII, 1867, I, 1868, III; *derselbe:* Kievskaja iskusstvennaja literatura XVIII

Mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts fanden sich ab und zu auch protestantische Lehrbücher, die zuerst von Theophan Prokopovič benutzt wurden, dann auch solche der deutschen und französischen Sprache. Den Unterricht in deutscher Sprache erteilte zuerst Simon Todorskij.

Die Kiever Akademie besaß eine ansehnliche Bibliothek, die sowohl durch privaten Ankauf, als auch durch Schenkungen der Kiever Metropoliten und Professoren ergänzt wurde. Unter den geschenkten fanden sich in erster Linie „die griechischen und lateinischen Bücher" des Metropoliten Jov Boreckij, die er in seinem Testament vom 1. März 1631 dem Archimandriten Peter Mohyla anvertraute.[9]

Die „lateinischen Schulen", d. h. die Grammatikalklassen, hat Peter Mohyla auch nach Winnica, Krzemenec und Pinsk (im Jahre 1633) verpflanzt. Aber König Wladislav IV. befahl schon im nächsten Jahre die ersten beiden Schulen und sogar die in Kiev, samt der „lateinischen Druckerei", zu schließen. Das wissen wir aus den in Lemberg geschriebenen Briefen desselben Königs an den Archimandriten Peter Mohyla vom 29. Oktober und an den Krakauer Kastellan vom 27. November 1634. Dem Kastellan befahl er, die Verbreitung der „lateinischen Schulen" in der Ukraine zu verbieten und verlangte, daß Peter Mohyla sich nur „mit den ruthenischen Schulen begnügen solle".[10] Gegen die Schule in Pinsk erhob ferner der polnische Kanzler scharfen Protest und ordnete im erwähnten Jahre ebenfalls an, sie zu schließen.[11] Dessen ungeachtet eröffnete Peter Mohyla die lateinischen Grammatikalklassen als Gegengewicht gegen den Sozinianismus noch 1638 in Hošča in Volhynien. Ihre ersten Rektoren waren Hnat Starušič, Innocenz Giesel und Sylvester Holovčič.[12]

Die polnischen Behörden waren nicht die einzigen, die ihren Widerspruch gegen das System Mohylas anmeldeten; auch Altgesinnte — Mönche und Kosaken — erhoben ihr Haupt: „Warum gründet ihr

v., ibid. 1879, IV, VI, X, 1880, VI, VIII; 1909, IX f. (auch zum 17. Jahrhundert); *derselbe:* Očerki iz istorii ukrainskoj literatury, Kiev 1911; *V. Močuľskij:* Otnošenie južnorusskoj scholastiki XVII st. k ložno-klassicismu XVII st., in Žurnal MNPr., 1904, T. 354; *V. Rezanov:* Iz istorii russkoj dramy. Škoľnyja predstavlenija XVII—XVIII vv. i teatr ezuitov, in Čtenija IDR., 1910, B. 233—34; *derselbe:* K voprosn o staroj drame. Teorija škoľnych deklamacij po rukopisjam poetik, in Izvestija ORJaz. IAN., 1913, Bd. 18, B. 1; und *derselbe*: Ukrainśka Drama, Kiev 1926—27, Lief. 1—6.

[9] Pamjatniki Kiev. Kom., Bd. 2, S. 408. Die anderen Angaben zur Bibliothek an der Kiever Akademie s. Archiv IZR, T. I, Bd. 7 (Verzeichnisse angekaufter Bücher durch Peter Mohyla in 1632/33).

[10] *A. Grabowski:* Die Briefe des polnischen Königs Władisław IV., Krakau 1845, S. 28 und 55. Vgl. *S. Golubev:* Peter Mogila, Bd. 1, S. 441—42.

[11] *S. Zalęski:* a. a. O., Bd. 4-3, S. 1366.

[12] Archiv IZR, 1883, T. I, Bd. 6, S. 158, und Pamjat. Kiev. Kom., Bd. 2, S. 460.

eine polnisch-lateinische Schule? — Bisher hatten wir eine solche nicht gehabt, und trotzdem fanden wir unser Heil!" Die Opposition wurde geführt von dem Przemyšler Bischof Isaja Kopynskij, den seinerzeit die konservativen Mönche nach dem Tode des Jov Boreckij sogar zum Kiever Metropoliten erwählt hatten. Im Wesen der Erziehung und Bildung vertrat er, wie erwähnt, die Ansichten des Vasyl Suražskij und Ivan Vyšenskij. Aber bald sagten sich die Kosaken von ihm los, und so ist seine Opposition nach kurzem Bestehen fruchtlos gescheitert. Mehr noch: Die bisher feindlichen Kosaken schwenkten zu Mohyla um und unterstützten seitdem tatkräftig seine Pläne.[13]

Dem neuen Schulsystem waren die altgesinnten Mönche nicht so gefährlich, wie die polnischen J e s u i t e n. Gegen seine Einführung in der Ukraine protestierten sie überall: beim polnischen König und Kanzler, bei den Bischöfen, Wojevoden und auf dem Reichstag vom Jahre 1633. Die Kiever Akademie, sowie die Grammatikalklassen in Winnica, Krzemenec, Pinsk und Hošča wurden von ihnen besonders angegriffen. Die Lehrer-Mönche dieser Schulen bezeichneten sie als „Arianer, Calvinisten und Lutheraner"; selbst die Behauptung tauchte auf, daß zu ihrer Widerlegung Sylvester Kossov sein Werk „Exegesis", Kiev 1635, erscheinen lassen hätte.[14]

Die Art dieses Kampfes aber hatte auch ihre positive Seite: Je mehr das neueingeführte lateinische Schulsystem in der Ukraine von Jesuiten angegriffen wurde, desto weniger wurde es verdächtigt unter den altgesinnten Mönchen.

Zu all diesen Hemmungen und Schwierigkeiten trat endlich noch die gespannte äußere Lage der damaligen Ukraine, vor allem die vielen Kriege — zuerst zwischen der Ukraine und Polen sowie Polen und Moskovien um die Ukraine; die Feldzüge Moskoviens gegen Schweden und die Türkei —, die sich zumeist ja auf ihrem Gebiet abspielten. Wenn in diesen Notzeiten die Kiever Akademie nicht unterging, sondern sogar weiter blühte, so liegt das zum Teil daran, daß sie ihre Beschützer und Gönner auch in schwerer Zeit gefunden hatte. Von 1648 bis 1657 begünstigte sie Hetman Bohdan Chmelnickij.[15] Weitere Hilfe brachten ihr die rechtgläubigen Bischöfe, die sich im Juli 1650 in Kiev versammelt hatten, unter ihnen Antonij Winnickij von Przemyšl und Sambor; Joseph Horbackij von Witebsk, Mscislav, Orša und Mogilev; Joseph Czaplicz-Szpanowski von Luck

---

[13] Das folgt deutlich aus den beiden Schreiben des Hetmans Ivan Petryčyckij vom 12. und 17. März 1632. Gedruckt in Pamjat. Kiev. Kom., Bd. 2, Nr. XII—XIII.

[14] *S. Golubev:* Peter Mogila, Bd. 1, S. 438 f., und Bd. 2, S. 246—248.

[15] Pamjat. Kiev. Kom., Bd. 2, Nr. XXIV.

und Ostrog und Dionysij Balaban von Cholm und Belsk.[16] Ihren Hilfsmaßnahmen stimmten sicherlich auch die Bischöfe von Kiev und Lemberg zu, besonders aber machten die früher so mißtrauisch eingestellten Kosaken die Sache der Akademie zu ihrer eigenen: Im Hadjačer Vertrag zwischen der Ukraine und Polen vom 16. September 1658 verlangen sie die Gleichstellung der Kiever Akademie hinsichtlich ihrer Rechte und Privilegien mit der Akademie von Krakau. Nach der Verwirklichung des Vertrages sollten überdies in der Ukraine noch „Gymnasien, Kollegien, Schulen" gegründet werden.[17]

Im Zuge der späteren Entwicklung erfreute sich die Akademie tatkräftigen Schutzes durch die ukrainischen Hetmane und Metropoliten; zu nennen sind hier besonders Hetman Petro Dorošenko mit dem Metropoliten Joseph Neljuhovič-Tukal'skij, Hetman Ivan Samojlovič, Ivan Mazepa und Ivan Skoropadskij.[18] Unter der Regierung des Hetmans Ivan Mazepa erlebte sie ihre höchste Blüte.[19] Zu Beginn des 18. Jahrhunderts betrug die Zahl aller Studenten an der Akademie 2000.[20] Nach dem Abfall Mazepas von Peter I., 1709, blieben an ihr nur 161 Studenten. Viele von ihnen, besonders solche, die aus der rechtsufrigen Ukraine stammten, wurden auf Befehl des Zaren durch den Kiever Wojevoden Dm. Golicyn im Februar 1709 einfach vertrieben.[21] Nach der Schlacht bei Poltava erfuhr auch diese Zahl der Studenten eine merkliche Verringerung. Erst nach Jahren erfuhr die Akademie eine gewisse Erleichterung, die ihr Hetman Ivan Skoropadskij und Daniel Apostol erwiesen haben. Zu neuer „Blüte" entfaltete sie sich erst unter der Zarin Elisabeth, allerdings erst dank dem Liebling der Kaiserin, Alexej Rozumovskij.

Bis zur Stufe der Rhetorik trug die Bildung an der Kiever Akademie einen allgemeinen Charakter. Sie war jedem Stande und Beruf der Ukraine immer zugänglich, was aus folgender Tabelle zu ersehen ist, die sich auch bei *S. Roždestvenskij* findet.

In den *Jahren* betrug die *Zahl* der Studenten aus dem *weltlichen* und *geistlichen* Stande:

---

[16] Ibid., Nr. XIX—XX. Vgl. *V. Lypinskij:* Ukraina na perelomi 1657—1659, Wien 1920, S. 183.

[17] *V. Herasymčuk:* Vyhovščyna i Hadjačkij traktat, in Zapysky NTŠ. 1909, Bd. 89, S. 85 (Text).

[18] Reiche und wertvolle quellenmäßige Angaben, wie Schenkungsurkunden und Briefe, in Pamjat. Kiev. Kom., Bd. 2.

[19] Seit 1698 wurde er von ihr stets als „der berühmte Hetman" und „Vater des Vaterlandes" gepriesen. Als „Großen Hetman" rühmte ihn auch Theophan Prokopovič. Trudy KDA., I, S. 92.

[20] *D. Višnevskij:* Kievskaja Akademija v pervoj polovine XVII st., in Trudy KDA., 1903, VIII, S. 618—19.

[21] *S. Solov'ev:* Istorija Rossii, Petersburg, o. J., Bd. 3, S. 1546.

Jahr	weltlich	geistlich	insgesamt
1736/37	300	67	367
1737/38	354	140	494
1738/39	352	92	444
1739/40	390	146	536
1740/41	415	152	567
1741/42	474	213	687
1742/43	556	266	822
1743/44	639	263	902
1744/45	772	338	1 100

„Denselben allgemeinen Charakter in der Bildung hat die Kiever Akademie", nach *S. Roždestvenskij*, „auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufrechterhalten." Im Jahre 1766 berichtete der Kiever Wojevode der Kaiserin Katharina II., „daß es der Studenten an der Akademie bis 1200 und mehr gibt".[22]

Für das kulturelle Leben der Ukraine war die Kiever Akademie von großer Bedeutung. Sie stärkte geistig die weltlichen Kreise, sowie das Kosakentum, besonders aber belebte und beseelte sie die rechtgläubige Kirche und ihre Lehre nicht nur in der Ukraine, sondern auch in der ganzen slavisch-orthodoxen Welt. Unter ihren Schülern finden sich viele Moskoviter, Bulgaren, Serben, sogar Rumänen und Griechen.[23] Ihre Bedeutung wurde schon von den Zeitgenossen erkannt. Eine Festrede auf den Metropoliten Peter Mohyla aus dem Jahre 1714—1715 urteilt, daß „unser Vaterland" mit seiner Akademie nicht nur Moskovien, sondern auch den anderen Ländern die Möglichkeit biete, sich geistig zu bereichern.[24] Ähnlich drückt sich der Bischof von Smolensk, Gedeon Višnevskij, in einem Briefe an den Metropoliten von Kiev, Raphael Zaborovskij vom 17. Juli 1739 aus: „Immer reichlich mit gelehrten Leuten versehen, hatte die Kiever Akademie ein derartiges Ansehen, daß von ihr wie von dem überaus berühmten Athen, das ganze Rußland die Quelle der Weisheit schöpfte und alle seine neueingerichteten Schulkolonien von ihr (d. h. der Akademie) getränkt und aufgezogen wurden."[25]

[22] Očerki po istorii sistem narodnago prosveščenija v Rossii v XVIII—XIX vekach, Petersburg 1912, Bd. 1, S. 47 (nach *N. Petrov:* Akty i dokumenty, otnos. k istorii Kiev. Akademii).

[23] *D. Višnevskij:* a. a. O. und *N. Petrov:* Vospitanniki Kievskoj Akademii iz Serbov, in Izvestija ORJS JAN, 1904, B. 4.

[24] *S. Golubev:* Kievskaja Akademija v konce XVII i v načale XVIII v., Kiev 1901, S. 19.

[25] *D. Višnevskij:* a. a. O., 1903, IX, S. 66. Im Anhang dieser Arbeit ist auch ein *Verzeichnis* der Studenten aus dem Studienjahr 1736/37. Ein *Verzeichnis* der Professoren und Schüler an der Kiever Akademie (Studienjahr 1727) s. in „Opisanie Dokument. i Del Sinoda", 1885, Bd. 7, S. CXVI—CXXX (insgesamt beträgt die Zahl der Schüler 653); *Verzeichnis* der Mönchskandidaten unter den Studenten der Kiever Akademie (1734), ibid. 1910, Bd. 14, S. 777—782; *Verzeichnis* der Studenten der Kiever Akademie aus dem Studienjahr 1779, in „Kiev. Starina", 1902, Bd. 76. Vgl. ferner „Materialy dlja istorii Imp. Akad. Nauk", Petersburg

Ins Ausland wirkte die Akademie nicht nur durch die heimkehrenden Studenten, sondern auch durch besondere Entsendungen: Von 1733 bis 1737 wirkten ihre Zöglinge als Schulorganisatoren in Serbien, genannt werden Emanuel Kozačynskij, Jurij Šumlak, Peter Padunovskij, Trofim Klimovskij, Ivan Minackij, ferner Tymetej Levandovskij, Peter Mihajlovskij und Ivan Lastoveckij. Seit 1732 weilte in Serbien auch ein Hieromonach Synesius Zaluckij aus Kiev, um 1737/38 wirkte dort Simon Todorskij, später ein Archimandrit Simeon Kristian und im Jahre 1758 hielt sich dort „ein kleinrussischer Kirchenmaler Vasil Romanovič" auf. Unter der Führung des genannten Em. Kozačynskij gründeten die Zöglinge der Kiever Akademie in Karlovic, Belgrad, Peterwardein und Novi Sad slavisch-lateinische „große Schulen", d. h. Kollegien nach dem Muster der Kiever Akademie.[26]

Nach demselben Muster entstanden ferner auch die Kollegien in Černigov (1700), Bilgorod (1724), Charkov (1727), Smolensk (1728), Perejaslav (1738) sowie die Grammatikalschulen in Kursk (1737), Staryj Oskolkov (1741), Voronež (1745), Mogilev (1757), Poltava (1776), dann in Moskau, Sergiev Posad usw.

In diesem Zusammenhang hier ein kurzer Überblick nur über den ukrainischen Teil dieser Kollegien.

1895, Bd. 8, S. 149—150 und 448—449, wo sich zwei Attestate der Kiever Akademie für ihre Studenten H. Poletyka, H. Kozickij und N. Motonis befinden. Zur erwähnten Literatur sowie Quellen verdienten noch Beachtung: Istoričeskoe izvestie o Kievskoj Akademii, in „Drevnjaja Ros. Vivliofika", Moskau 1791, T. 16, Aufl. 2; *V. Askočenskij:* Kiev s drevnejšim ego učiliščem Akademicju, Kiev 1856, T. 1—2; *S. Brajlovskij:* Iz byta studentov moskovskich i kievskich (am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts), in „Bibliograf", Petersburg 1892, Jahrg. 7 (Notiz); *V. Serebrennikov:* Kievskaja Akademia z poloviny XVIII v. do preobrazovanija eja v 1819 g., in Trudy KDA., 1896, VI; *N. Petrov:* Značenie Kievskoj Akademii v razvitii duchovnych škol (in Rußland), ibid. 1904, IV—V; *derselbe:* Akty i dokumenty, otnos. k istorii Kievskoj Akademii, Kiev 1904—1906, Bd. 1—2 (zu den Daten der Tabelle); *derselbe:* Kievskaja Akademia v carstvov. Imper. Ekateriny II, in Trudy KDA., 1906, VII—IX, XI; *derselbe:* Spiski studentov i professorov Kievskoj Akademii z 1736/37 po 1757/58 g. (Verzeichnisse der Studenten und Professoren der Kiever Akademie seit 1736/37 bis 1757/58), ibid. 1914, V; *derselbe:* Kyivśka Akademija, in „Zapysky Ukrain. Akad. Nauk", Kiev 1919, Bd. 1; *derselbe:* Dva dokumenty do pobutovoi istorii Kyivśkoi Mohyljanśkoi kollegii v XVII st., in Zapysky NTS., 1917, Bd. 123—124; *F. Titov:* K voprosu o značenii Kievskoj Akademii, Kiev 1904; *derselbe:* Kievskaja Akademia v epochu reform, in Trudy KDA., 1911, VII—VIII, 1912, I—II, IV, VII—VIII, 1913, I, IV, 1914, I; und *derselbe:* Stara vyšča osvita v Kyivśkij Akademii, in „Zbirnyk Istor.-Filolog. Vid. Vseukrain. Akad. Nauk", Kiev 1924. Sonst über die Kiever Akademie s. *M. Vladimirskij-Budanov:* Gosudarstvo i narodnoe obrazovanie v Rossii v XVIII v., Jaroslav 1874, T. 1; *S. Roždestvenskij:* Očerki po istorii sistem narodnago prosveščenija v Rossii v XVIII—XIX vekach, Petersburg 1912, Bd. 1 (zitiert S. 47); *K. Charlampovič:* Malorossijskoe vlijanie na velikorossijskuju cerkovnuju žizń (Kleinrussischer Einfluß auf das großrussische Kirchenleben), Kazań 1914, Bd. 1 (das wichtige Werk ist leider unvollendet).

[26] Näheres darüber, sowie Literatur und Quellen vgl. *D. Oljančyn:* Z žyttja j dijaĺnosci Manuila-Michajla Kozačynśkoho, in „Naša Kuĺturu", Warschau 1935, B. 2 (noch unvollendet).

Das Kollegium zu Černigov entstand aus einer „lateinischen Schule", die Erzbischof Lazar Baranovič aus Novgorod-Severskij 1689 dorthin versetzte. Vom Bischof Ivan Maximovič wurde sie 1700 in ein Kollegium umgewandelt. Lange Zeit herrschte hier nur das lateinische Schulsystem der Kiever Akademie, die Scholastik. Die Zahl der Schüler betrug 1728: 257, 1744: 267 und 1786: 269. 1770 erbte das Kolegium die Bibliothek des verstorbenen Bischofs Kyrill Laševeckij, bestehend u. a. auch aus lateinischen Werken sowohl katholischer, wie protestantischer Autoren.[27]

Das Kollegium zu Charkov war eigentlich das dorthin überführte und von Bischof Epiphanij Tychorskij 1724 gegründete Kollegium von Bilgorod. Im Jahre 1727/28 besaß es alle Klassen, einschließlich Philosophie.[28] Seine Unterkunft hatte es im gemauerten Hause des Kosaken-Obersten Theodor Šidlovskij. Laut Reskript der Kaiserin Anna erwarb es „alle Bücher des verstorbenen Metropoliten von Murom und Rjazan, Stephan Javorskij".[29] Epiphan Tychorskij erweiterte

---

[27] Quellen und Literatur. *A. Šafonskij:* Topografičeshoe opisanie Černigovskoho Namestničestva (1786), Kiev 1855, zit. S. 34 und benutzt 280—284; *Verzeichnis* der Schüler am Černig. Kollegium aus dem Studienjahr 1728, in Opisanie DiD Sinoda, Bd. 7, S. CXXXVI; ein Verzeichnis der Bibliothek des Kyrill Laševskij, ibid., Bd. 50, S. 697—711; das Verzeichnis der Rektoren, Präfekten und Inspektoren des Černig. Kollegiums (später Seminariums) seit der Gründung, in „Černigov. Eparchial. Izvestija" vom 15. Juni 1876 (von mir unbenutzt); *Dokučaev:* Pervye god suščestvovanija Černigov. seminarii, ibid. 1870, Nr. 14—16, 20 (v. m. unb.); *M. Suchomlinov:* Učilišča i narodonoe obrazovanie v Černig. gubernii, in „Černigov. Zemskij Sbornik", 1877, Nr. 5—8; *P. Efimenko:* Narodnoe obrazovanie v Černig. gubernii, ibid. (v. m. unb.); *P. Znamenskij:* Duchovnyja školy v Rossii do reformy 1808 goda, Kazań 1881; A. L.: Černigovskij Kollegium v načale XVIII v., in „Kiev. Starina", 1895, Bd. 51; *E. Petuchov,* in seinen Notizen über die in der Bibliothek des Bezborodko-Institutes aufbewahrten Handschriften, Kiev 1895; *N. Petrov,* in seiner Schrift Značenie Kievskoj Akademii (1904); und *V. Parchomenko:* Z istorii obrazovanija na Ukrajne, in „Kiev. Starina", 1905, Bd. 90.

[28] Vgl. das Namenverzeichnis der Lehrer und Schüler in Opisanie DiD Sinoda, Bd. 7, S. CXXXV. Zur Gründung des Bilgoroder Kollegiums s. ibidem, Bd. 15 (1907), S. 429—30. Ein Hausgeistlicher des Generals von Hallart, namens Vieroth, später ein Pastor in Reval, berichtete über Epiphan Tychorskij in seinem aus Charkov an A. H. Francke geschriebenen Briefe vom 4. Mai 1723: Aus Moskau sind wir nach der Ukraine am 7. Dezember 1722 gefahren. „Den 1. Januar kamen wir nach Bilgorod. Am 2. besuchte ich den Bischof daselbst, einen freundlichen und stillen Mann, der mich sehr liebreich aufnahm und nötigte, etliche Stunden bei ihm zu bleiben. Ich erzählte ihm manches von der Mission in Trankebar. Wir redeten auch vom *Pleskauer Erzbischof* (der mir diesen Bischof gelobt), *dessen große Kapazität und Geschicklichkeit* er rühmete und sagte, der sei alles; wenn sie diesen nicht hätten, hätten sie gar keinen... Wir redeten auch unterschiedliches von den hallischen Schulanstalten. Er wünschte, daß ich in Bialgordogorod bliebe, damit wir öfters zusammenkommen könnten, in dessen Ermangelung aber bat er um Korrespondenz." In diesem Briefe erwähnt Vieroth noch einen seitens Moskoviens bestraften kosakischen Obersten, dem er eine Bibel schenkte und der Theodor Šidlovskij hieß. — Nach *Th. Wotschke:* Der Pietismus in Moskau, in „Deutsche Wissenschaftl. Zeitschrift für Polen", Posen 1930, H. 18, S. 80. Über Šidlovskij s. „Rus. Biog. Slov.", 1911.

[29] Eigentlich hat Stephan Javorskij seine Bibliothek dem Kloster zu Nežyn noch im Jahre 1721 vermacht. Nach Charkov ist sie erst aus Nežyn im Jahre 1732 versetzt. Die Akten zu dieser Bibliothek s. in Opisanie DiD Sinoda, Bd. 3, S. 25—27, und II—VIII, sowie Bd. 26, S. 648. Sie war sehr reichhaltig und besaß in lateinischer Sprache die Kirchenväter, das Schrifttum der Scholastik von Thomas von Aquino angefangen, ferner Thomas a Kempis u. a. Vgl. *S. Maslov:* Bibliotheka Stefana Javorskago, in Čtenia NL, 1914, Bd. 24, Lief. 2.

das Kollegium noch um Klassen „der französischen und deutschen Sprache, der Mathematik, Geometrie, Architektur, Geschichte und Geographie, wozu er von ausländischen Schulanstalten Lehrer kommen ließ". Zu Beginn des Jahres 1740/41 betrug die Zahl der Schüler an der „Charkover Akademie" (!) 184.[30] Nach der Versetzung des Bischofs Peter Smolič „gingen Klassen für die französische Sprache, für die Geschichte und mathematischen Wissenschaften ein". Auf das Reskript der Kaiserin Katharina II. vom 6. Juli 1765 wurden diese Disziplinen wieder eingeführt und ergänzt, gemäß dem 20. Punkt dieses Reksripts: „Außer Wissenschaften, in welchen bis jetzt im Charkover Kollegium unterrichtet wurde, sollen noch Klassen der französischen und deutschen Sprache, der Mathematik und Geometrie und Zeichenkunst vorzüglich aber der Ingenieurkunst, der Artillerie und Geodäsie errichtet werden." „Die Klassen dieser Wissenschaften wurden am 2ten Februar wirklich eröffnet, ferner die Klassen der Sittenlehre oder Moral. Im Jahre 1773 wurde noch die Klasse „für Vocal- und Instrumentalmusik hinzugefügt". Das Kollegium besaß eine Bibliothek, die gegen das Jahr 1788 etwa 2500 Bücher in verschiedenen Sprachen zählte, und eine Handschrift der Annalen des heiligen Demetrius von Rostov. „Als Schüler kommen in diese Schulanstalt Söhne von Edelleuten, Priestern und Kirchendienern, wie auch von sonstigem Stande."[31] Neben dem Kollegium bestand in Charkov noch eine Volksschule. Im Jahre 1794 zählten die beiden Schulen etwa 1000 Schüler"[32] und im Jahre 1781 hatte das Kollegium selbst „über 500 Mann" gehabt.[33] „Das Kollegium zu Charkoff hat der Kirche und dem Staate bereits viele ausgezeichnete Männer geliefert."[34] „Das Kollegium erzog — wie ein Zeitgenosse V. Karazins sagte — viele Staatsmänner, Bischöfe, Gouverneure, vortreffliche Ärzte und sogar ausgezeichnete Krieger, weil der Adel zusammen mit der Geistlichkeit studierte. Unter den Lehrern bemerken wir Skovoroda und den Oberpriester Švanskij. In meiner Jugend habe ich die Ehre gehabt, diese geehrten Männer noch zu sehen."[35]

---

[30] Auf Grund des Berichtes der Bilgoroder Eparchie, in Opisanie DiD Sinoda, Bd. 16, S. 669—670. Gemäß demselben Bericht, betrug die Zahl der Schüler am „Bilgoroder Gymnasium" (!) in vier unteren Klassen 120, in Kursk 55 und in Staryj Oskol 47.

[31] „Beschreibung der Statthalterschaft Charkov", in „Journal von Rußland", 1794, Bd. 2, S. 256, 260—262, auf Grund „Topographische Beschreibung der Statthalterschaft Charkov", herausg. in Moskau 1788. Unter demselben Titel s. die Arbeit von Prof. *D. Bahalij.*

[32] „Journal von Rußland", Bd. 2, S. 199.

[33] *V. Zuev:* Putešestvennyja zapiski ot St.-Peterburga do Chersona v 1781 i 1782 godu, Petersburg 1787, S. 189.

[34] *Ohne Verfasser:* Die Universitäts-Stadt Charkoff, in „*Magazin* für die Literatur des Auslandes", Berlin 1841, vom 15. Februar, S. 80. Der Verfasser ist wahrscheinlich Alexander Tereschtschenko gewesen, der schon vorher in Nr. 15 vom 3. u. 5. Februar 1841 einen Aufsatz schrieb: „Ausflüge eines Russen, zur Erforschung slavischer Literatur und Geschichte".

[35] Sočinenija, piśma i bumagi, Charkov 1910, S. 605. Zur Literatur: *Jeromon. Ambrosij:* „O Charkovskom Kollegiume", a. a. O.; *P. Sumarokov,* in Dosugi Krymskago sud'i ili vtoroe putešestvie v Tavridu, Petersburg 1803, T. 1, S. 49—51; *A. Lebedev:* Charkovskij Kollegium, kak provetitel'nyj centr Slobodskoj Ukrainy do učreždenija v Charkove Universiteta, in Čtenija IDR., 1885, B. 4; *derselbe:* K istorii nizšich duchovnych i obščestennych škol v Belgorodskoj Eparchii v XVIII v., in „Sbornik Charkov. Istor.-Filolog. O-va", 1894, B. 4; *F. Titov,* in seiner Arbeit Theofikst Močul'skij, archiepiskop Kurskij, in Trudy KDA., 1894, I—II; *N. Stelleckij:* Charkovskij Kollegium do preobrazovanija ego v 1817 godu, in „Vera i Razum", 1895, Nr. 11—12, 16—19, 21, 23; *N. Petrov,* in seiner Schrift Značenie Kievskoj Akademii (1904); *D. Balij,* in Opyt istorii Charkovskago Uni-

Das Kollegium in Smolensk hat der dortige Bischof Gedeon Višnevskij 1728 gegründet. Von Anfang an bestanden seine Lehrer aus den Professoren der Kiever Akademie und des Černigover Kollegiums. Nach kurzer Zeit besaß das Kollegium in Smolensk beinahe alle Klassen, einschließlich der Theologie, was aus dem Bericht des Bischofs Gedeon Višnevskij von 1744 am besten zu ersehen ist. Um 1739 erwarb es im Auslande auch eine lateinische Bibliothek. In ihr befanden sich die Werke der Kirchenväter, des Aristoteles, Philo (Frankfurter Ausgabe von 1690), Thomas von Aquino, Rob. Bellarmin, Joh. Kantakusin (Geschichte mit den Anmerkungen von Jacob Gretzer) u. v. a.[36]

Das Kollegium zu Perejaslav war ebenfalls eine bischöfliche Gründung (1738, mit sechs Klassen). Die Philosophie kam im Jahre 1774 und die Theologie erst 1785. Unter den Lehrern befand sich kurze Zeit sogar Hrihorij Skovoroda.[37]

Das Gesagte bezieht sich nur auf Kollegien und Grammatikalschulen in der linksufrigen Ukraine. Auf dem Gebiet der rechtsufrigen Ukraine (unter Polen) fanden sich ebenfalls Kollegien und Schulen (z. B. in Lemberg, wo es schon seit 1787 ein „Studium Ruthenum" gab, Przemyšl, Kamenec-Pod., Vladimir-Vol., Luck, Cholm, Sluck, Wilna usw.), die aber unter der Verwaltung der unierten Ukrainer standen. Für die orthodox gebliebenen gab es, mit Ausnahme einiger Volksschulen, an höheren Bildungsstätten nicht viel. Wie bekannt, besuchten viele von ihnen die Kiever Akademie. Aber es war auch umgekehrt. Manche Zöglinge der letzteren verbrachten oder ergänzten ihre Studien in Lemberg oder Kamenec-Pod. (z. B. Maxim Stefanovič aus Perejaslav), Luck (z. B. Sebastian Tarasevič aus Preobraženka, des kosakischen Regiments von Nežyn) usw.[38] Leider ist das wichtige Gebiet der Schulen und Bildung in der rechtsufrigen Ukraine bis heutzutage noch nicht völlig untersucht, obwohl es dazu ein reiches Material an gedruckten Quellen und Archivalien gibt.[39]

Neben Kollegien und Vorbereitungsschulen bestanden der Zeit und dem Geist entsprechend auch Volksschulen in der Ukraine, die meist kirchlichen Charakter trugen. In der linksufrigen Ukraine waren sie ziemlich verbreitet. Aus den erhaltenen Revisionsbüchern

---

versiteta, Charkov 1893, Bd. 1; *D. Bahalij — D. Miller*, in Istorija goroda Charkova (1655—1905), ibid. 1905, Bd. 1; *D. Bahalij—N. Sumcov—V. Bozeskul*, in Kratkij očerk istorii Charkovskago Universiteta (1805—1905), ibid. 1906; *L. Janowski*, Uniwersytet Charkowski (1805—1820), in „Rozprawy Akad. Umięt.", Krakau 1911, Serie III, Bd. 4; und *S. Roždestvenskij:* a. a. O.

[36] Darüber s. Opisanie DiD Sinoda, Bd. 7, S. 84—85 — über die Gründung, Bd. 16, S. 150 — vom Vorhandensein der Klassen, S. 611—618 — von Ausgaben, S. 623—650 — Verzeichnis der Bücher, und Bd. 26, S. 636—640 — ein Bericht des Bischofs über den Stand des Kollegiums.

[37] Näheres bei *P. Levickij:* Prošloe Perejaslavskago duchovnago učilišča, in „Kiev. Starina", 1889, Bd. 24, und *V. Parchomenko:* a. a. O. Ein *Verzeichnis* der Schüler aus dem Jahre 1744 s. ebenfalls in „Kiev. Starina", 1888, Bd. 23, S. 23—26.

[38] Vgl. Opisanie DiD Sinoda, Bd. 14, S. 778.

[39] Außer Quellen und Arivalien sind zur Bearbeitung dieses Gebietes zu beachten: *Janocki:* Lexicon der itzlebenden Gelehrten in Polen, Breßlau 1755, T. 1—2; *K. Charlampovič:* Zapadnorussk. pravoslav. školy; *A. Savyč:* a. a. O.; *E. Kryžanovskij:* Učebnyja zavedenija v russkich oblastjach Pol'ši v period eja razdelov, in „Kiev. Starina", 1882; sowie *S. Zalęski:* a. a. O., Bd. 5, 1-2, das betreffende Werk von *J. Lukaszewicz, I. Svencickyj*, in „Ukrainško-Ruškyj Archiv", Lemberg 1909, Bd. 4; *P. Zukovič:* Zapadnaja Rossija v carstvovanie imp. Pavla, V. Škol'noe delo, in Žurnal MNPr., 1916, V, u. v. a. Sehr wichtige Quellen und Angaben liefern „Zapysky Čyna Sv. Vasylija Velykoho", ed. Żółkiew-Lemberg. Über das „Studium Ruthenum" verdient Beachtung *A. Androchovič*, in Zapysky NTŠ 1921—1929, Bd. 131—132, 146 und 150.

vom Jahre 1740 bis 1747 wissen wir, daß allein in sieben kosakischen Regimenten oder Verwaltungsbezirken auf 1098 Dörfer, die Städte nicht gerechnet, 866 Schulen und 589 Spitäler kamen.[40] An manchen dieser Schulen wurde seit 1762 auch das militärische Exerzieren für die Schüler eingeführt. Zur Zeit sind quellenmäßige Angaben darüber nur für das Regiment von Lubny und Černigov vorhanden.[41] Im Gebiet der Zaporoger Kosaken (bis 1775) bestanden ebenfalls Volksschulen. Für jede Gemeinde war es notwendig, Kirche und Schule zu besitzen. Am „Samaras-Nikolaus-Kloster" war eine solche noch 1576 entstanden. In der kosakischen Residenz, der „Sič", fand sich sogar eine Schule für Waisenkinder, in der es im Jahre 1750 80 Schüler gab.[42] Mit der Verbreitung von Volksschulen in der linksufrigen Ukraine entstand auch ein besonderer Stand „der Wanderlehrer", zu denen eine Zeitlang der Philosoph Hrihorij Skovoroda gehörte. Ihre Bedeutung lag darin, daß sie eine gewisse Verbindung zwischen der „gelehrten Bildung" und dem Volke unterhielten. Nach der Aufhebung der kosakischen Selbstverwaltung in der Ukraine mußte dieser Stand — durch den Erlaß Katharinas II. von 1782 verboten — allmählich aussterben.[43]

Durchaus üblich war überdies, daß manche Ukrainer ihre Studien im Abendlande verbrachten oder ergänzten. Außer in Prag und Krakau traf man ukrainische Studenten am häufigsten in damaligen deutschen Landen (Österreich, Sachsen, Preußen, vor allem in Altdorf, Beuthen, Braunsberg, Breslau, Danzig, Dillingen, Elbing, Frankfurt a. O., Göttingen, Jena, Halle, Heidelberg, Kiel, Köln, Königsberg, Leipzig, Marburg, Preßburg, Rostock, Straßburg, Wien, Wittenberg; ferner in Budapest (Budim-Pest), Leyden, in Paris, Padua, Rom und Venedig. Die jungen Leute waren meist Söhne von Adligen, seit dem 18. Jahrhundert aber auch Militärkinder von kosakischen Obersten, Hauptleuten und selbst einfachen Kosaken, sehr

---

[40] Darüber bei *A. Lazarevskij:* Statističeskija svedenija ob ukrainskich narodnych školach i hospitaljach v XVIII st., in „Osnova", 1862, V (mir unzugänglich). Vgl. *P. Efimenko:* Spitali v Malorossii, in „Kiev. Starina", 1883, IV. Die Angaben von Schulen im Regiment von Černigov s. bei *H. Maximovič:* Dejateľnosť Rumjanceva-Zudunajskago po upravleniju Malorossieju, Nižyn 1913, Bd. 1. Über die Volksschulen im allgemeinen bei *I. Pavlovskij:* Prichodskija školy v staroj Malorossii, in „Kiev. Starina", 1904, Bd. 84, sowie darüber s. Materiaty k istorii obrazovanija v Rossii, Petersburg 1893.

[41] Näheres darüber bei *H. Maximovič:* a. a. O., S. 140—160; *derselbe:* Obučenie gramote i voennoj ekzercicii v staroj Malorossii v konce XVIII v., Kiev 1913; und *N. P.:* Ein Versuch des obligatorischen Unterrichts der kosakischen Kinder im Verwaltungsregiment von Lubny im Jahre 1762, in „Kiev. Starina", 1906, Bd. 92.

[42] *D. Evarnyckij:* Istorija Zaporožskich Kozakov, Petersburg 1898, Bd. 1, S. 522. Näheres über die Schule in „Sič" bei *V. Ščerbyna,* in „Kiev. Starina", 1891, Bd. 34. Vgl. *V. Parchomenko,* in Hervasij Lincejevskij, ibid. 1905, Bd. 88.

[43] Darüber *P. Žyteckij:* Stranstvujuščie školniki v starinnoj Malorossii, ibid. 1892, I.

häufig auch Söhne ukrainischer Kaufleute und Geistlicher.[44] Unter den Priester- und Kosakensöhnen befanden sich ab und zu Stipendiaten, die von der Hierarchie zum Auslandsstudium entsandt wurden, worüber viele Beispiele, besonders aus dem 18. Jahrhundert, vorliegen. Es gab Fälle, daß einige Studenten ihren an der Kiever Akademie bis zur Poetik oder Rhetorik durchgeführten Bildungsgang an den Breslauer Gymnasien zu St. Elisabeth oder Mariä Magdalene fortsetzten und erst dann das Universitätsstudium ergriffen. Andere junge Ukrainer wiederum weilten entweder an dem sogenannten „Akademischen Gymnasium" zu Petersburg oder studierten seit 1755 an der neugegründeten Universität in Moskau. Sowohl am Gymnasium als auch an der Universität, die nach deutschem Muster errichtet wurden, dozierten vorwiegend Deutsche. Sie haben sich hier bekanntlich seit dem 18. Jahrhundert, d. h. seit der „Europäisierung" Moskoviens durch Peter den Großen, besonders zahlreich eingefunden, und waren meist protestantisch, zeitweilig auch pietistisch.[44a] Auch die Petersburger Akademie der Wissenschaften bestand in ihren Anfängen meist aus den deutschen protestantischen Gelehrten.[45] Aus allen diesen, sowie jenen Quellen sind dann Ströme wissenschaftlicher und geistiger Art nach der Ukraine geflossen.

Die häufigen Studienreisen junger Ukrainer nach dem Auslande (besonders seit dem vierten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts) waren druch weltliche Anliegen bedingt, die in der Heimat weder die Kiever Akademie noch die Kollegien befriedigen konnten. Vermittelten diese doch bis zur Rhetorik, bzw. bis zur Philosophie, nur eine formale, bis zur Theologie eine speziell geistliche, aber keine weltlich-berufliche Bildung, wie Rechtswissenschaften, Heil- und Na-

---

[44] Vgl. Anhang.

[44a] Einiges darüber bei *Th. Wotschke:* Der Pietismus in Petersburg, in „Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen", 1931, H. 19, neben seinem Aufsatz über den Pietismus in Moskau. Vgl. *D. Cvetaev:* Protestanstvo i protestanty v Rossii do epochi preobrazovanija, Moskau 1890 (schwach). Über das „Akademische Gymnasium" in Petersburg bei *D. Tolstoj:* Das Akademische Gymnasium und die Akademische Universität im 18. Jahrhundert, in „Beiträge zur Kenntnis des Rus. Reiches", Petersburg 1886, F. 3, Bd. 1, aus dem Russischen übersetzt (veraltet). „O nemeckich školach v Moskve v pervoj četverti XVIII v. (1701—1715)" beacht. ein wichtiges Werk von *S. Belokurov—A. Zercalov* unter demselben Titel, hrsg. Moskau 1907.

[45] Vgl. Mitgliederverzeichnis dieser Akademie in „Istorija Imp. Akad. Nauk v Peterburge, 1870, Bd. 1, S. 10—11, „Zapiski Imp. Akad. Nauk", 1873, Bd. 22, und bei *B. Modzalevskij:* Mitgliederverzeichnis der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften (1725—1907), Petersburg 1908, russ. Eine überaus wichtige Quelle darüber sind die „Protokoly zasedanij konferencii Imp. Akademii Nauk s 1725 po 1803 goda", Petersburg 1897, Bd. 1 (1725—1743), 1899, Bd. 2 (1744—1770) und 1900, Bd. 3 (1771—1785). Eine erfreuliche Erscheinung bildet endlich die wichtige Arbeit von *W. Stieda:* Deutsche Gelehrte als Professoren an der Universität Moskau, in „Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften", Leipzig 1930, Phil.-Hist. Klasse, Bd. 40, Nr. 5.

turkunde. Bemühungen, auch diese Fächer in der Ukraine einzuführen, sind an politischen Widerständen seitens Moskoviens gescheitert. Als im Jahre 1763 der Hetman Cyrill Rozumovskij einen Entwurf über die Regelung der alten Rechte in der Ukraine und die Errichtung des Erbhetmanats der Zarin Katharina II. überreichte, hatte er darin den Plan zweier Universitäten — in Kiev und Baturin — und einiger Gymnasien nach deutschem Muster niedergelegt, in denen auch die weltlichen Lebensanliegen der Ukraine berücksichtigt werden sollten. Aber die Zarin ging auf den Entwurf nicht ein und hob bereits im nächsten Jahre, 1764, das Hetmanat auf.[46]

In demselben Jahre sollte ein Entwurf über das Schulwesen im Russischen Reiche der Zarin auch von seiten der Deutschen in Livland vorgelegt werden, den der Professor an der Moskauer Universität Ph. Dilthey ausgearbeitet hat. Dieser plante neben seiner eigenen Universität die Gründung von zweien weiteren Hohen Schulen — in Baturin für die Ukrainer und in Derbt (Dorpat) für Livland. „Praeter universitatem Moscuensem sub auspiciis augustissime ac potentissimae omnium Russiarum Imperatricis et Autocratoris Elisabethae I gloriosissimae memoriae fundatum, binae ad scientias artesque magis magisque propagandas universitates erigendae sunt, altera Baturini in Parva Russia, altera Derbati in Livonia, incredibile est, quantum Reipublicae emolumentum ex his possit promanare. Omnibis in Parva Russia scientiae amatoribus locum, in quo discere possint eas, opportunum nactis omnibusque livoniensibus eandem commoditatem in regione sua habentibus, pecuniis ad exteros haud transferendis, taceo, exteros tum ex Polonia Baturinum, tum ex Germania Derbatum venturos, in his scientiarum emporiis sese

[46] *N. Petrov:* Kievskaja Akademia v hetmanstvo Kirilla Razumovskago (1750—1764), in Trudy KDA., 1905, V, S. 61. Den Entwurf s. in „Kiev. Starina", 1883, Bd. VI. — Den wesentlichen Grund zur Aufhebung des Hetmanats und ihren Nachhall in der Ukraine schildert der englische Pastor in Petersburg Joh. Glen King, der im Mai 1771 in Gluchov war (Bemerkungen über Rußland und Krim, Leipzig 1788, aus dem Englischen, S. 19—20): „Der letzte Hetmann (der Ukraine) war Graf Kürill Rasumowsky. Diese Würde gab dem, der sie besaß, alle Vorrechte eines Regenten, und es war gefährlich, einen Herrn in seinen Diensten zu haben, der alle Stunden eine Armee von 100 000 Mann auf die Beine bringen konnte. Man nöthigte ihn also die Würde eines Hetmanns wiederzulegen." „Die ganze Nation redet noch mit Vergnügen von der Zeit, da sie einen Freystaat ausmachte, und sieht es nicht ohne Verdruß an, das man ihr unter gegenwärtigen Regierung sucht, die großen Vorrechte einzuschränken, die ehemals besaß. Obgleich der Graf Rasumowsky lange nicht die Gewalt besessen hatte, die die alten Hetmanns seine Vorgänger besaßen; so sind die Kosaken noch so stark für ihre Freyheit eingenommen, daß sie sich selbst noch immer vorwähnen, er wäre noch ihr Oberhaupt, und ihn aus eigenem Antriebe noch dafür ansehen. Vielleicht trägt die Art, wie er seine Würde verwaltet hat, auch viel zu dem Enthusiasmus, den sie für ihn hegen, bey. Denn er genieß den Ruhm einer großen Rechtschaffenheit."

perfectum.“ Auch dieser Entwurf blieb unbeachtet.[47] Drei Jahre später verlangten die Vertreter der ukrainisch-kosakischen Adligen in der sogenannten „Katharina-Kommission“, in welcher sie sich aus allen kosakischen Regimenten versammelt haben, — ebenfalls erfolglos — die Bewilligung, die Universitäten in der Ukraine zu gründen.[48] An den kulturellen Bestrebungen der Ukraine hatte Moskovien kein Interesse.

---

[47] *S. Roždestvenskij:* Materialy dla istorii učebnych reform v Rossii v XVIII—XIX vekach, in „Zapiski Istor.-Filolog. Fakuľteta S.-Peterbg. Universiteta“, 1910, T. 96, Lief. 1, S. 66 und 29—30. Vgl. von *demselben:* Očerki po istorii sistem, Bd. I, S. 279—281.

[48] Über alle diese Universitätsentwürfe s. den Aufsatz von *L. Milovidov,* in „Zbirnyky Istorii i Archeologii“, Bd. 1. Beachtenswert ist auch die Notiz über einen Entwurf der Universitätsgründung in Novgorod-Severskij vom Jahre 1802—1803, in „Kiev. Starina“, 1882, Bd. 1. Vgl. *A. Romanovič-Slavatynskij:* Dvorjanstvo v Rossii ot načala XVIII veka, Kiev 1912, S. 183—185, und *S. Roždestvenskij:* Materialy, S. 177—222.

Chronik.

Der Übertritt der „Eglise Catholique Evangélique" zur Russischen Patriarchatskirche.

Im Februar und März dieses Jahres geschah ein ganz besonderes Ereignis in der Geschichte der Ostkirche. Die sogenannte „Eglise Catholique Evangélique", die sechs christliche Gemeinden in Westeuropa umfaßte, unterstellte sich kanonisch der Orthodoxen Russischen Patriarchatskirche. Diese Tatsache, die nicht ohne grundsätzliche Bedeutung ist, entwickelte sich im Laufe einiger Jahre. — Im Jahre 1918 verließ Louis-Charles Winnaert, ein katholischer Curé in Vilofrey (Frankreich), mit einigen Gläubigen seiner Gemeinde die Römisch-Katholische Kirche und bildete eine selbständige religiöse Gruppe unter dem Namen „katholisch-evangelische Bewegung". Als die Gemeinde allmählich gewachsen war, verband sich Winnaert mit dem Herrn Wedgewood, dem Haupt und Bischof der englischen „Liberal catholic Church". Von ihm, der selbst seiner Zeit die Weihe durch den altkatholischen Bischof von Utrecht Gull bekommen hatte, erhielt seinerseits auch Winnaert 1922 die bischöfliche Weihe. Aber in den Gemeinden Winnaerts (vier in Frankreich, eine in Holland und eine in Rom) wurde die Neigung immer stärker, sich der Lehre und dem Kultus der Ostkirche anzunähern. Den ersten Versuch einer solchen Beziehung machte Winnaert im Jahre 1932 durch Unterhandlungen mit dem Metropoliten Evlogij, dem russischen Bischof in Paris, der zu jener Zeit die russische Auslandskirche verlassen und sich dem kanonischen Oberhaupt des Patriarchats zu Konstantinopel unterstellt hatte. Die Fühlungnahme führte jedoch zu keinem befriedigenden Ende. Die vier weiteren Jahre (1932 bis 1936) hindurch zogen sich Verhandlungen mit Konstantinopel, die aber ebenso erfolglos blieben, da das konstantinopolinische Patriarchat in seiner ablehnenden Stellung zu nichtorthodoxen Christen verharrte und die rein-äußerlichen Formen des Kultus nicht überwinden konnte. Im März 1936 wandte sich Winnaert durch die „Bruderschaft des hl. Photios" (Paris) an die Russische Patriarchatskirche in Moskau. Er legte dem stellvertretenden Patriarchatsverweser ein Memorandum über das Credo der E. C. E. vor, aus welchem zu ersehen ist, daß sie „die Lehre der alten ungetrennten Kirche, ihr Bekenntnis des Nicäno-Konstantinopolitanums und der Kanons der sieben ökumenischen Konzile bewahrt. Sie bekennt sich zur orthodoxen Überlieferung sowie zu der Lehre über die kirchliche Hierarchie und die Sakramente; sie anerkennt die Verehrung der Mutter Gottes, der Heiligen und der Ikonen. Sie lehnt alle römisch-katholischen Neuerungen bis zum Filioque einschließlich ab" und „sie anerkennt vollkommen das Sendschreiben der östlichen Patriarchen von 1849". (Protokoll der Tagung der Moskauer Patriarchie vom 16. 7. 1936, Nr. 75). — Auf Grund einer weiteren erklärenden Denkschrift konnten die Vertreter der Russischen Kirche feststellen, daß „die E. C. E. die Liturgie der Römisch-Katholischen Kirche und auch die Epiklesis derselben (d. h. vor den Einsetzungsworten) behalten hat, aber mit einem ergänzenden Gebet an den Hl. Geist, die bereit liegenden Gaben durch Seine Gnade zu heiligen und zu weihen" (Ebenda). Ferner, daß die Kommunion sich unter beiden Gestalten vollzieht. Außerdem sind „in der Liturgie die Ektenien, die die röm.-kath. Messe verloren hat, wiederhergestellt."

(Ebenda) — Nach Prüfung des Bekenntnisses, der Denkschrift und der Entstehungsgeschichte der E. C. E. anerkannte die Moskauer Patriarchie die Möglichkeit einer Aufnahme „der Gemeinden des Bischofs Winnaert in die eigene liturgische Gemeinschaft und kanonische Unterordnung, aber nur unter bestimmten Bedingungen“ (Ukaz der Moskauer Patriarchie an den Metropoliten Eleutherios von Litauen, den regierenden Bischof für die russischen Patriarchatsgemeinden in Westeuropa, Nr. 1249 vom 16. 7. 1936). — Die Bedingungen, die der Bischof Winnaert und sein Klerus angenommen hatten, sind folgendermaßen festgelegt: Winnaert kann lediglich in der Würde eines Presbyters (Priesters) anerkannt werden und nur als solcher in die Russische Kirche eintreten, die von ihm seiner Zeit bereits nach der Priesterweihe geschlossene Ehe ist aufzulösen; die Möglichkeit einer etwaigen künftigen Bischofsweihe wird ihm schon jetzt grundsätzlich versagt. Nach Erfüllung dieser Bedingungen erhält er die Ernennung zum Erzpriester (Protopresbyter) oder (wenn er sich einkleiden läßt) zum Archimandriten, und wird zum Probst (blagočinnyj) seiner Gemeinden ernannt, jedoch dem regierenden Bischof für die russischen Kirchen in Westeuropa Eleutherios von Litauen unterstellt. (Ukaz Nr. 1249, § 1.) Der Klerus und die Gläubigen, die konfirmiert sind, werden durch die „dritte Ordnung“ (d. h. durch das Sakrament der Buße) aufgenommen; die Nichtkonfirmierten — durch die „zweite Ordnung“ (d. h. durch die hl. Salbung); für die Aufnahme in den orthodoxen Klerus ist die Priesterweihe durch den orthodoxen Bischof erforderlich. (Ebenda, § 2.) In der Lehre folgt die E. C. E., die jetzt den Namen „Catholiques Orthodoxes occidentaux“ erhalten hat, der Russischen Orthodoxen Kirche, aber sie darf den westlichen Ritus behalten, insofern die liturgischen Texte der Lehre der orthodoxen Kirche entsprechen. (Ebenda, §§ 3—4). Sie muß die Epiklesis der Orthodoxen Kirche einführen, die Kommunion unter beiderlei Gestalt mit einem Kelchlöffel vollziehen; die Antiminsien müssen von einem orthodoxen Bischof geweiht sein; die liturgischen Brote (die Prosphora) müssen gesäuert sein. Ferner muß die neue Kirche auch das Menologium der Ostkirche einführen, aber nur mit den Heiligen des Westens, die vor der Kirchentrennung lebten. Die Taufe wird durch dreimaliges Untertauchen vollzogen, an sie muß sich die Salbung anschließen. (Ukaz, §§ 5—8.) Der Ornat des westlichen (römisch-katholischen) Ritus kann behalten werden, aber erlaubt ist auch der Gebrauch des Ornats der Ostkirche. (Ukaz, § 10.) Diejenigen, welche die Priesterweihe empfangen wollen, müssen in ihren Kenntnissen der Lehre der Ostkirche geprüft werden. (Ukaz, § 9.) — Im Laufe der Verhandlungen erkrankte Winnaert zwar sehr schwer, wurde aber (November 1936) immerhin in der Würde eines Priesters in die Russische Kirche aufgenommen. Als im Februar 1937 der Metropolit Eleutherios in Paris eintraf, wurden auch die übrigen Angehörigen des Klerus der französischen Gemeinden in die Russische Kirche zunächst als Laien aufgenommen und empfingen dann vom Metropoliten die Priesterweihe. Der nunmehrige Priester Winnaert wurde nach seinem Wunsch unter dem Namen Irenaeus (zur Ehre des hl. Irenaeus von Lyon) eingekleidet und von dem Metropoliten zur Würde eines Archimandriten erhoben. Da seine Krankheit sich inzwischen sehr verschlimmert hatte, spendete ihm der Metropolit die letzte Ölung und las über ihm den „Kanon für die sterbende Seele“ nach orthodoxem Ritus. Am 17. März 1937 starb der Archimandrit Winnaert; das Begräbnisamt wurde von dem Metropoliten nach orthodoxem, von den französischen Priestern nach westlich-orthodoxem Ritus abgehalten. Inzwischen hatte am 12. Februar eine göttliche Liturgie in der russischen Patriarchatskirche zu Paris (5, rue Petel) stattgefunden, die der Metropolit Eleutherios zusammen mit den russischen und französischen Priestern zelebrierte. In ihrem Verlauf wurde Dr. Peter Glazema (ein Professor der Philosophie) zum Priester für die holländische Gemeinde Arnheim

geweiht. Besetzt sind somit insgesamt eine Gemeinde in Paris mit zwei Priestern und eine in Arnheim mit einem Priester; ein weiterer Priester-Anwärter (Rom) soll sich in der nächsten Zeit nach Kowno zu dem Metropoliten Eleutherios begeben, um dort die Priesterweihe zu erhalten. Außerdem hat der Metropolit noch einen Russen zum Priester der Pariser Gemeinde des „westlich-orthodoxen" Ritus geweiht. Die Mitglieder der neuen „westlich-orthodoxen" Gemeinde gehören verschiedenen Berufen an: es gibt unter ihnen Intellektuelle, Ärzte, Rechtsanwälte, aber auch Arbeiter u. a.

Die Bedeutung des gesamten Vorganges liegt darin, daß nun auch die bisher im Ausland bedeutungslose — Moskauer Patriarchats- — Obvedienz im Westen Fuß gefaßt hat.

Berlin. *I. Smolitsch.*

Schrifttum.

Das Zeugnis der russischen Baukunst. (Zugleich Selbstanzeige über eine Schrift „Formenwandlungen in der russischen Baukunst.“)

Die morgenländische Christenheit des zweiten Jahrtausends ist sich nie mit der gleichen erkennenden Kraft und demselben klaren Bewußtsein wie die abendländische der Mächte heiligen und menschlichen Geistes innegeworden, von denen sie getragen wird; sie lebt auch heute noch der Überzeugung, daß nur wenige irdische Formen und Stimmen und ganz gewiß kein menschliches Wort sich je zu der Erhabenheit, die den ewigen Werten angemessen ist, aufschwingen und sie wahrhaft, ohne zwängende Verfälschung bedeuten können. Darum haben es auch die östlichen Theologen bis fast auf unsere Tage unterlassen und gewiß gar nicht vermocht, den westlichen Mitchristen von ihren besten Besitztümern Kunde zu geben. Der berühmte und unentbehrliche Malzev ist Übersetzer geblieben und niemals zum wirklichen Dolmetschen geworden; erst in unseren Tagen haben bewegliche Geister wie der Bulgare Zankov, dann vor allem unter der russischen Emigration Arseniev, Bulgakov, Vyscheslavzev und andere, die mit abendländischer Bildung ausgerüstet sind, das verhängnisvolle Dunkel durchbrochen, das die beiden Stämme der Christenheit voneinander schied und das durch die aus westlicher Richtung her unternommenen Versuche der Gaß, Kattenbusch, Beth, selbst eines Bonwetsch — von Harnack ganz zu schweigen — eher unwegsamer als aufgeklärter geworden ist.

In der Kunstgeschichte wirkt sich diese schädliche Überlieferung bis auf den heutigen Tag unvermindert aus. Das Abendland verfügt über eine stattliche Reihe hervorragender Kenner ostchristlicher Kunst, z. T. besserer, als sie im Osten selbst vorhanden sind, aber daß etwa auch nur einer von ihnen über eine so elementare und grundlegende Sache wie das Gebet des östlichen Christen, doch wohl das inwendigste Thema seiner eigentlich christlichen Kunst, eine mehr als ritualwissenschaftliche Auskunft geben könnte, ist sehr viel zweifelhafter als das Gegenteil. Die Kunstgelehrten aus den ostchristlichen Völkern aber wagten nur dann ihre Stimmen unter den abendländischen Christen zu erheben, wenn sie zuvor ihren Geist auf westliche Weise aus- und damit umgebildet hatten, und das bedeutet in vielen Fällen: wenn sie auf die Gegenstände des Ostens die Anschauungsweisen des Westens anzuwenden gelernt hatten, die jenen doch gar nicht immer entsprachen. Das trifft gewiß am wenigsten auf N. Brunov zu, dessen überragende ästhetisch-kritische Begabung und tüchtige Kennerschaft auch hier hervorgehoben sei, aber auch ihm merkt man es doch selbst in seiner vorzüglichen Geschichte der altrussischen Baukunst noch an, daß es oft genug die Augen Ad. Dvořáks sind, mit denen er Kunstwerke sieht. Die Betrachtungsgesetze Dvořáks jedoch sind an den Werken des griechischen und römischen Altertums sowie der italienischen Renaissance entwickelt, diese Schaffens- und Zeiträume aber waren wiederum augenscheinlich ganz anders aufgebaut als die des östlichen Christentums im zweiten Jahrtausend.

Es fehlt noch immer der systematische Aufbau einer Kunstgeschichte des neueren christlichen Ostens, die an seinen nur ihm eigenen Lebensgesetzen gestaltet ist. Die Aufgabe ist zu groß, um mit wenigen Arbeiten erledigt zu sein.

Es ist erst so weit, daß sie überhaupt erkannt ist, aber noch längst nicht daran, daß sie schon entscheidend im Fluß wäre. Auch das Büchlein, das ich hier anzeigen darf,[1] erhebt nicht den Anspruch, auch nur einen paradigmatischen Einzelfall der Lösung, etwa die Ästhetik der russischen Baukunst, darzubieten, obwohl man das manchmal von ihm erwartet zu haben scheint.[2] So kann es schon deshalb nicht sein, weil ja auch dieser Versuch wieder von einem Protestanten und Deutschen ausgeht, während die eigentliche Aufklärung nur von einem morgenländischen Christen erhofft werden darf. Es ist nicht mehr als ein An- und Aufruf hinüber zur anderen Seite, und er geschieht nicht nur mit einem wissenschaftlichen Anliegen, sondern zugleich in einem ökumenischen Bewußtsein und Bedürfnis. Das ökumenische Gespräch, das gerade in den letzten Jahrzehnten zwischen den protestantischen und orientalischen Kirchen so lebhaft in Gang gekommen ist, darf sich ja, das ist wohl allgemeine Erkenntnis, nicht auf Theologen oder bestenfalls noch Sozial- und Erziehungsreferenten beschränken, sondern es muß auf der ganzen Ebene geistlichen Lebens stattfinden; wenn man darum unter christlicher Kunst nicht nur eine Abteilung der kultischen Gestaltung, sondern gleichnis- und bildhaften Ausdruck kirchlichen Lebens versteht, so gehört ein ökumenischer Austausch über die christliche Kunst, ihr Wesen und ihre Aufgabe, ihre Geschichte und ihre Pflege unerläßlich dazu. Nun ist sich freilich die Kunstwissenschaft im klaren, daß ihr Gegenstand nicht im Mittelpunkt, sondern am Rande kirchlichen Daseins liegt und daß die inwendigen Entscheidungen nicht vom Sichtbaren her entstehen und fallen. Aber auch das Außenliegende ist je nach dem Inhalt, um den es kreist, verschieden, und es ist zu bedenken, daß die Grenze zwischen In- und Auswendigem durchaus nicht mit der Scheidung des Sichtbaren vom Unsichtbaren zusammenfällt.

Man würde die eben genannte Aufgabe auch dann programmatisch an die Gesamtheit der Christen zu stellen haben, wenn sie nicht schon grundsätzlich, wesenhaft und damit also selbstverständlich zur ökumenischen Arbeit gehörte. Denn die Menschheit aller Zonen gewöhnt sich mehr und mehr daran, die Kunst als ein ausschließlich völkisches Gut mit Beschlag zu belegen. Dieser Anspruch mag berechtigt sein, wo immer er außerkirchliche Kunst betrifft. Auch in der kirchlichen Kunst wird jeder starke außerkirchliche und vor allem völkische Bindungen, Elemente und Voraussetzungen anerkennen. Aber daneben hat die kirchliche Kunst doch einen Inhalt, der ihr eigentlicher und wesenhafter ist, und es ist die Gefahr vorhanden, daß dieser Inhalt zum bloß ikonographischen oder formengeschichtlichen Gegenstand herabgewürdigt, übersehen, mißverstanden oder verschwiegen wird. Hier ist eine neue Aufgabe entstanden, und diese ist, da sie aus der Bipolarität von Kirche und Volk entsteht, nicht einseitig völkisch und schon darum ökumenisch.

Jede Bewegung, vor allem jede geistige, nimmt mit dem Zuwachs an Aufgaben, Zielen und Mühen in ihrer Lebenskraft zu. Sollte sich die ökumenische Bewegung auch auf die Forderung besinnen, die ihr mehr und mehr von der Entwicklung des modernen kunstwissenschaftlichen Denkens gestellt wird, so würde

[1] *Hermann Weidhaas*, Formenwandlungen in der russischen Baukunst. Halle 1935. 108 S., 43 Tafeln. Preis 5,20 RM.; vgl. die Besprechung in „*Kyrios*", 1937, Heft I, S. 92.

[2] Höchstens ist es Prolegomenon einer Ästhetik. Da ich nur ein Wesentlichstes, nicht aber alles Wesentliche an den Elementen der russischen Baukunst habe aufzeigen wollen, habe ich absichtlich z. B. das Kapitel über Raum und Körper ausgeschieden und gesondert als Aufsatz in der „Geistigen Arbeit" (20. August 1935) veröffentlicht, darauf im Buche auch hingewiesen. Die Formengenesis ist von mir aus dem gleichen Grunde vornehmlich an dem Gegenspiel von Tektonisch und Untektonisch vorgeführt worden. Der partitive Charakter der Arbeit geht ja schon aus dem Titel hervor.

sie nur gewinnen, und zwar nicht bloß im allgemeinen und spiritualen Sinne, sondern sicher auch auf ganz praktischem Wege. Das ökumenische Gespräch würde aufhören, auf das geschriebene oder gesprochene Wort beschränkt zu sein, und würde sich um die Gebärde im weitesten Inhalt des Begriffes erweitern. Es braucht nicht daran erinnert zu werden, daß die Gebärde ein älteres, universaleres und vielfach sogar besseres Verständigungsmittel ist als die Sprache, und das gilt schon längst auch für die Wirklichkeit des ökumenischen Erlebnisses. Auch umfassendes Studium der orientalischen Dogmengeschichte etwa oder ähnlich wortgebundene Bekanntschaft mit der östlichen Christenheit vermögen beim durchschnittlichen abendländischen Christen noch keine Liebe für das Bekenntnis seiner morgenländischen Glaubensbrüder zu erwecken; ein einziges Kirchenlied der Donkosaken, im profanen Konzertsaal vorgetragen, die präparierte Ikone im wesenlosen Museum vermag es. Ökumenische Wissenschaft von der kirchlichen Kunst als vermittelnde Kunde und Auslegung der Gebärde wird, scheint es, nicht die Erfüllung einer notwendigen Aufgabe bleiben, sondern auch noch zu einem Segen für die ökumenische Bewegung erwachsen.

Darüber hinaus sucht jedoch die ökumenische Bewegung noch nach einem gemeinsamen Zusammenhang, der das Organisierte und Bürokratische überschreitet. Sie könnte ihn in dogmatischen Einigungsformeln vielleicht nicht ohne Lieblosigkeit gegen das finden, was der oder jener Einzelkirche teuer geworden ist. Aber es lohnte sich doch wohl, die Gebärden und Formen herauszufinden, die allen Christen, so fremd sie sonst einander sein mögen, gleich deutlich und verständlich sind, und diese mag man dann als eine lautlose Sprache der Sinnbilder dort einsetzen, wo das programmatisch gleichordnende Wort schweigen muß, wenn es nicht gewaltsam und damit unökumenisch werden will.

Daß noch niemand sich mit dieser, wenn auch bescheidenen, ökumenischen Absicht meiner Schrift beschäftigt hat, ist wohl unter anderem darin begründet, daß die unmittelbar Angeredeten, die Gelehrten in Rußland selbst, gerade hierüber zum Schweigen verurteilt sind.[3] Sie wendet sich aber auch an die eigenen Glaubens- und Volksgenossen und wünscht, die Kenntnis des wahren, von der bolschewistischen Zerstörung bedrohten russischen Geistes zu vermehren, indem sie das Zeugnis mitteilt, das die russische Baukunst von diesem Geiste ausstellt. Damit ist die Arbeit nicht mehr nur eine ökumenische, sondern begibt sich auch in den Dienst der Geistesgeschichte im geläufigen Sinne und der Kunstwissenschaft überhaupt, wie ja der baugeschichtliche und bauforscherische Charakter trotz aller weiteren Absichten in ihr durchgehends gewahrt worden ist. Das Zeugnis der russischen Baukunst ist auch weithin auf profanem Bereiche sowohl ein geistliches wie ein weltliches, völkisches, und damit wird es kein geringer Beleg für die große Gemeinsamkeit geistlichen und politisch-geschichtlichen Lebens bei den Russen. Die Begegnung mit der morgenländischen Orthodoxie hat das russische Volk nicht nur enthemmend und gleichsam geburtshelfend zum geschichtlichen Vorschein gebracht, sondern auch an Geist und Seele mitgeschaffen. Durch *Friedr. Heiler*[4] vor allem ist man auf den Wesenszug der Formenflucht und Formenkeuschheit aufmerksam gemacht worden, der in der Ostkirche sich gegen das Ende

[3] Das barbarische Blech, das der russische Herr N. A—v in seiner Muttersprache über meine Arbeit hervorgebracht hat, gibt keinerlei Grundlage für eine Aussprache ab, sondern bildet nur einen neuen Anlaß zu beklagen, daß das tüchtige Institut, dem er angehört, keine Mitarbeiter hat, die der deutschen Sprache genügend mächtig sind, um unser wissenschaftliches Schrifttum lesen zu können. Viel erfreulicher ist das wohl von einem russischen Geistlichen verfaßte, nur leider viel zu zaghafte Referat in den Mitteilungen der Bruderschaft der rechtgläubigen Theologen in Polen.

[4] *F. Heiler,* Urkirche und Ostkirche. München 1937.

des ersten Jahrtausends immer deutlicher ausgeprägt hat, und der nicht so sehr auf dem Gebiete des bildhaften wie des dogmatischen Symbols entwickelt worden ist, um dort den vielbeobachteten und beklagten Stillstand systematischer Theologie herbeizuführen. *Fedor Stepun*[5] hat den gleichen orthodoxen Charakter auch für die Kirche Rußlands nachgewiesen. Man kann, scheint es, die russische Baukunst nicht ohne Hinblick auf diese Eigenschaft des ganzen Volkes verstehen. Die bloße Feststellung des Wandels der Bauformen vom Tektonischen ins Untektonische besagt noch nichts Unterscheidendes. Ursache und Ziel innerer Entwicklungen werden erst erkennbar, wenn die Forscher sich auf jene Scheu vor der greif- und meßbaren Form, vor dem beschreiblich Gebildeten besinnen, die das russische Kunstschaffen beherrscht. Zwar werden dem schöpferischen Geiste des Russen immer wieder, sei es durch die gestellte Aufgabe selbst, sei es durch unzählige anregende Vorbilder, deutliche Formen aufgedrängt, aber er empfindet sie doch nie als das eigentliche künstlerische Thema, das bis zur Vollkommenheit zu Ende gedacht werden müßte. Ihm schwebt vielmehr die unbeschreibliche und unnennbare Form, die Unform und wahrhaft das Unförmliche als Ziel der Gestaltung vor, und so dringt er mit dem Bildhaften in eine Welt des Absoluten, die jenseits alles menschlichen Denkens und Fühlens liegt und in der, wo sie einmal erreicht ist, das Geformte dem schöpferischen Willen selbst fremd und uneigen erscheint. Kann schon das Bildhafte niemals unsichtbar und ungreifbar sein, so kann es sich doch dem Unbegreiflichen und Überirdischen nähern.

Unter dieser Bedingung ist die Stellung des Russen zum Symbol, wie mir scheint, eine ganz andere als die abendländische. Man kann wohl sagen, daß der Russe ein darstellendes Symbol in unserem Sinne kaum kennt. Denn auch die Ikone ist kein solches. Trotz des Widerspruchs der Theologie bedeutet die Ikone in der Praxis und Art der Anbetung mehr als ein Symbol, Abbild oder Mal, sie ist eine geistliche Wirklichkeit und ihr sakramentaler Wert dogmatisch ebenso unmöglich wie tatsächlich vorhanden. Umgekehrt aber ist eine Form, die symbolischen Inhalt haben könnte und in vielen nichtrussischen Fällen auch hat, etwa ein architektonisches Detail wie das Portal oder der Turm, weit weniger als ein Symbol oder Mal, und darum sollte man die Bauwerke, die so symbolhaft und malartig wirken wie etwa die Turmkirchen, nicht als besonders kennzeichnend herausstellen, sondern, was sie auch zahlenmäßig sind, als gelegentliche Erscheinungen bewerten. Es handelt sich bei ihnen um Ausgangsformen, nicht um Höhe- und Zielpunkte der Entwicklung. Ihr Ursprung ist übrigens dunkel und braucht nicht einmal russisch zu sein. Wahrhaft russisch wird das Element erst in der Vereinigung zu seltsamen Gruppen, die vor allem in der Holzbaukunst häufig sind und von denen der massive Vasilij Blaženij das klassischeste Beispiel darstellt. Erst in der Versammlung wird das potentiell Symbolische zum wirklichen Symbol. Symbol wird gegründet, indem die individuelle Form, die Symbol sein könnte, aufhört es zu sein, und bezeichnenderweise trägt das Ergebnis keinen Namen, auch das gehört zu seinem Wesen. Es findet sich auch kein magischer Kanon, nach dem das neue Gruppensymbol bestimmt wäre. Die Kraft der Pr'el'est', die nur dem russischen Wesen eigen ist, vereinigt die einzelnen Formen, die als solche noch nichts aussagen, zu einem bedeutungsvollen Ganzen. Sie gibt ihnen als geheimnisvolle Zuordnung und Übereinstimmung, in der Vereinigung zu einem scheinbar Formlosen und Unbeabsichtigten den Wert, der ihnen im einzelnen vorenthalten bleibt. Das kann man an den Wandplastiken von Vladimir und Jurjev Polskij ebenso bestätigt finden wie an den scheinbar regellosen Anhäufungen von Gurten, Friesen, Simsen, Schildgiebeln, Kokoschniks, Trommeln und Zwiebeln, in die sich die einfachen Zeltdächer zur Zeit des an-

[5] *F. Stepun*, Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution. Bern und Leipzig 1934.

geblichen Manierismus, das heißt der eigentlich klassischen Epoche der russischen Baukunst verwandeln.[6]

Für die ästhetischen Gesetze, denen die russische Baukunst untertan ist, gibt es noch keine angemessene Terminologie, und sie ließen sich, scheint es, nur in russischer Sprache darstellen. Nur in der Sprache, die von den Baumeistern selbst gesprochen wurde, finden sich Wörter wie *pr'el'est'*, wovon schon die Rede war, *krasnyj*, der Begriff, der das Schöne mit der Stimmung einer körperlosen und dynamisch erregten Farbe erfüllt, *zodčij*, „der Baumeister", ein Wort, in dem noch der ältere Sinngehalt „Knetender" sichtbar ist: diese wenigen Beispiele für viele andere. Im Deutschen müssen wir uns mit Ausdrücken behelfen, die nur von ungefähr in das Wesen der russischen Baukunst eindringen. Da werden gerade solche zweckmäßig, denen unmöglich eine allgemeine Anwendbarkeit zuerkannt werden kann, wie etwa *Worringers* „Abstraktion" und „Einfühlung". Diese beiden Begriffe stehen wenigstens fern genug von den Kategorien Raum, Körper, Baustoff, Zweck und Technik, mit deren Hilfe man das Entscheidende über russische Architektur nicht aussagen kann. Wie ganz anders findet die Einfühlung angesichts der russischen Baukunst statt: hier geht die Vorstellung nicht in Formen, die ihren Gefühlselementen entsprechen, sich selbst erkennbar ein, sie nimmt keinen einfühlenden Anteil an den statisch-dynamischen Aufgaben, die den einzelnen Formen zugeteilt sind. Alles anthropomorphe Denken muß ausgeschaltet werden, von Persönlichkeitsapperzeption im Sinne *H. Siebecks* kann keine Rede sein, und aus der Einfühlung wird eher eine Entfühlung, eine Befreiung des Gefühls von allen assoziativen Richtungen, also der Besitz einer neuen, von allen Wirklichkeiten fernen Zuständlichkeit der Seele. Die Säule z. B. verliert, je mehr sich die russische Baukunst ihres Wesens inne wird, den Inbegriff des Stützenden, der ihr doch scheinbar selbstverständlich zukommt; der Bogen, meist ein sogenannter „Zapfenbogen", verweigert alle Auskunft über die Lasten, die er übernimmt, und über ihre Verteilung; bei der Wand wird innen und noch mehr außen durch die Auflösung in scheinbar hauchdünne Farbflächen — „wie aus Papier", sagt *Brunov* — zwischen zerbrechlichen oder ungefügen Gerüsten, durch scheinbar planlos geordnete Öffnungen und Gliederungen alle Illusion des Umhegenden aufgehoben. Man könnte nach solchen Beobachtungen mit Erfolg die ganze russische Baukunst durchgehen.

Und wer das gleiche Verfahren mit dem Begriff der Abstraktion einschlägt, findet bald heraus, daß es der russischen Architektur auf die Abstraktion, die *Worringer* meint, nämlich die künstlerische Anwendung der aus dem Organischen erkannten Gesetzmäßigkeit, gar nicht so sehr ankommt. Sie verzichtet darauf, sich der Gesetze dieser Wirklichkeit zu bemächtigen, und trachtet nach dem unerkennbaren Gesetz eines neuen Bundes zwischen Ich und Nicht-Ich, einem fernen Gesetz, dessen Ahnung und Bedürfnis in der Baukunst zur formlosen und bizarren Gestalt wird.

In Untersuchungen solcher Art werden Wesenszüge erkannt, die der weltlichen Baukunst Rußlands ebenso eigen sind wie der kirchlichen, und schon insoweit ist sie nicht nur ein geistliches, sondern auch ein weltliches und völkisches Zeugnis. Aber dies eben ist sie auch noch durch den auffallenden Gleichgang ihrer Entwicklung mit der des völkischen Selbstbewußtseins in Rußland. Die politischen Ideen der Russen in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte waren bekanntlich nicht so sehr völkische als dynastische, wie ja auch die Dynastie dem

[6] Daß ich die barocke Zersetzung das Hochziel der russischen Baukunst genannt habe, hat mir einer der Kritiker verübelt. Aber auch dieser gibt zu, daß hier in der Entwicklung zum Barocken, wie es in jeder Kunstbewegung beobachtet werde, und der Entfaltung eines kennzeichnenden Wesenszuges der russischen Architektur „ein krassester Fall von Konvergenz" vorliege.

Volke selbst gar nicht blutsverwandt war. In jener Frühzeit bringt es die Baukunst zwar nicht nur zu beachtlichen, sondern auch zu verhältnismäßig selbständigen Leistungen, aber ihre Thematik bezieht sie doch ausschließlich aus Byzanz, dem nördlichen Abendland und anderen nichtrussischen Gebieten. Darum konnten auch nur wenige der Elemente, die damals entwickelt worden sind, in das Schaffen der Zeiten übernommen werden, in denen ein ausgeprägtes nationales Bewußtsein herrschte. Das hat nicht die gleichen Gründe, aus denen z. B. im Westen die Formenelemente der Gotik mit denen der Renaissance vertauscht worden sind. Die älteren Elemente sind vielmehr aufgegeben worden, weil sie in die von Raum und Körper bestimmte Thematik des Bauens hineingehörten und weil diese Grundelemente für die russischen Architekten schon im 15. Jahrhundert so gleichgültig und zufällig wurden, wie es in Deutschland z. B. erst in der Rokokozeit geschah, nur daß in Rußland der Vorrat an brauchbaren Elementen nicht so reichhaltig ausfiel. Mit der Zunahme des völkischen Bewußtseins besannen sich die moskowitischen Baumeister immer mehr auf ein arteigenes Entwicklungsziel, für das der übernommene byzantinische und gotische Formenschatz nur noch in einzelnen Fällen nützlich war und in dem Raum und Körper nichts Ausschlaggebendes mehr bedeuten sollten.

Diese eigenartige Bildung des baukünstlerischen Willens steht in einem seltsamen und nun wahrhaft rätselhaften Zusammenhang mit der Tatsächlichkeit russischer Bauausführung in der vorpetrinischen Zeit, über die m. W. erstmalig *N. Voronin* etwas mitgeteilt hat.[7] Man kommt aus dem Erstaunen gar nicht mehr heraus, wenn man von diesem betriebsamen Unternehmertum liest oder diesen scheinbar von vornherein zur Unfruchtbarkeit verurteilten Zünften, Hütten und Innungen, die da in krampfhafter und mißverstehender Nachahmung des norddeutschen Vorbildes entstanden, als die Bauaufgaben ins Großartige anwuchsen. Nicht viel anders als bei den sogenannten Polierbauten unserer Gründerzeit unseligen Angedenkens scheint sich das ganze Bauschaffen in langweilig lehrhaften Reglements und Schemata zu erschöpfen, werden Baueinzelheiten katalogisiert, auf Vorrat hergestellt und auf Abruf geliefert.[8] Und fragt man nach Programm, Material und Technik, so zeigt sich ein ganz unproblematisches und wenig anregendes Verhältnis. Die weiträumigen Städte — von den ländlichen Fluren gar nicht zu reden — lassen bei der Wahl des Bauplatzes meist genug Gelegenheit, um den bequemsten zu finden, tausend Jahre lang stellt die Kirche immer die gleiche Bauaufgabe und wird eher stutzig als teilnahmsvoll, wenn einer auf neue Gedanken kommt, der Boden liefert der künstlerischen Erfindung keine große Vielfalt von Baustoffen, und was von der Werkarbeit festzustellen ist, das erinnert mit tragikomischer Lebhaftigkeit an die abgrundtiefen Lücken technischen Verständnisses, die auch heute noch den Russen über sich selbst entsetzen machen und ihm alle mühevollen Vierjahrespläne verderben. Wie es unter solchen Bedingungen nicht nur zu irgendeiner künstlerischen Regie, sondern zu der sinnvollen und zielbewußten Entwicklung einer echten Architektur kommen konnte,

---

[7] *N. N. Voronin*, Očerki po istorii russkogo sodčestva XVI—XVII vv. (Umrisse einer Geschichte des russ. Bauwesens des 16. und 17. Jahrhunderts.) Moskau 1934.

[8] Man hat an meinem Buche die anatomisch-analytische Methode getadelt, mit der ich von Einzelformen her auf eine innere Einheitlichkeit schließe. Ich kann mir auf einem Gebiete wie dem der russischen Architekturästhetik, wo fast noch keine systematische Vorarbeit getan ist, von einem ganzheitlichen Verfahren vorerst keine klare Erkenntnis versprechen. Und angesichts jener unerhörten Zerstückelung in Einzelformen, die dann doch in einem noch nicht durchschauten Vorgang wieder zu einem Ganzen vereinigt werden, scheint die getadelte Methode doch grundsätzlich nicht einmal so ganz unangemessen.

das herauszufinden, scheint eine der vordringlichsten Aufgaben der russischen Baugeschichte.

Das völkische Bewußtsein erwachte im Kampfe mit den Tataren und Mongolen und darum vornehmlich bei den Mittel- und Nordrussen, die diesen Kampf begannen und gewinnen sollten. Ganz entsprechend schied in der Baukunst das Rußland der Steppe, dessen Formensprache zuvor noch selbst das waldreiche Vladimir sowie Novgorod beherrscht hatte, aus seiner führenden Rolle aus, und daran konnte weder die stärkere Überlieferung noch die größere Nähe zu den Hauptorten der südosteuropäischen und kleinasiatischen Kunst etwas ändern. Mittel- und Nordrußland waren Waldländer. In dem Bewußtsein einer ihnen zukommenden nationalen Sendung erhoben sie in planmäßiger künstlerischer Gedankenarbeit aus einem zuvor nur frühgeschichtlichen Bauwesen Elemente wie das Faßdach zu monumentaler Geltung und führten sie in die anspruchsvolle Steinbauweise ein.[9] Die aus der Vermischung mit dem Finnentum hervorgegangenen Neustämme vereinigten sich und beugten sich um ihrer politischen Aufgaben willen unter die harte Autokratie eines zarischen Führertums, dessen Entschlossenheit die nationalen Hoffnungen rechtfertigte. Auch das drückt sich in der Baugeschichte aus, und zwar in der Vereinheitlichung der Formensprache, jenem Vorgang, der in der Verwirklichung einer Moskauer Reichskunst gipfelte. Diese Reichskunst wurde für das russische Kunstleben ebenso verbindlich wie der organisatorische Zentralismus der Moskauer Mitte für die politischen Angelegenheiten.[10]

Verbindet sich die Bauforschung in Rußland mit der allgemeinen Geschichte des Geistes und der Kunst, der Kirche und der Nation, sucht sie die oft noch verborgenen Gesetze des Werdens und Vergehens der Baukunst, so entstehen viele neue und große Aufgaben. Hier sollten sie nur sichtbar werden, ihre Lösung steht zunächst den Russen selbst zu. Auch unter der bolschewistischen Bedrückung sind, oft unter übermenschlicher Aufopferung, die Kräfte rege geblieben, auf die man hier hoffen darf. Die Ergebnisse aber, die zu erwarten sind, werden wahrhaft umfassend sein. Denn folgendes gibt zu denken: es ist im außerrussischen Europa nur in wenigen Fällen eine Obrigkeit vorhanden, die dem Evangelium von Jesus Christus anders als mit massiver Gleichgültigkeit, wenn nicht mit Feindschaft gegenübersteht. Aber nirgends — außer im roten Spanien — nimmt man

---

[9] Im Falle der Bedeutung bodenständiger Formen für die Entwicklung der monumentalen und massiven Baukunst in Rußland ist die Wissenschaft in einer viel angenehmeren Lage als einer meiner Kritiker glauben will und keineswegs auf das Postulat von nicht vorhanden gewesenen Urformen auf Grund überlieferter späterer oder auf andere Arten jener Exeventivschlüsse angewiesen, mit denen *Strzygowski* oft die Welt in Erstaunen versetzt hat. Ich brauche nur auf das meist in slavischen Sprachen verfaßte Schrifttum zu verweisen, das ich in meinem Buch angeführt habe. Zu meiner großen Genugtuung hat sich dieser Seite meiner Arbeit, die der Volkskunde und Frühgeschichte zugewandt ist, ein hervorragender Volks- und Hauskundler angenommen.

[10] Auch mir ist es bekannt, daß trotz dieses Zentralismus sich in der russischen Provinz vereinzelt, zusammenhanglos und mehr zufällig ein paar eigene Strömungen der Bautätigkeit erhalten haben, die an der Entwicklung jener Reichskunst wenig oder nur mittelbaren Anteil nahmen. Wie aber aus der Einleitung zu meiner Schrift hervorgeht, kam es mir nicht darauf an, eine vollständige geschichtliche Ästhetik der russischen Baukunst zu verfassen, sondern ein anerkannt wesentliches Stück ihres Charakters darzustellen. Darum kann keine Rede davon sein, daß ich das Wesen des ganzen Gegenstandes hätte auf eine Formel bringen wollen, und nichts hat mich mehr erstaunen lassen, als daß diese Anklage ausgerechnet von einem der Schöpfer der eurasischen Theorie gekommen ist. Der Nachweis einer künstlerischen Zentralisierung in Moskau hätte doch gerade in einem Zusammenhang willkommen sein können, wo die Entstehung des Moskauer Zentralismus ein Hauptpunkt der ganzen Theorie ist.

an den gebauten Zeugen des Evangeliums Anstoß. Man pflegt sogar die Kirchen und studiert sie auf Staatskosten, und abends werden sie von tausendkerzigen Lampen angestrahlt. Anders in Rußland. Um der Touristen willen restauriert man wohl auch einmal, aber im allgemeinen werden die Kirchen zerstört oder bis zur Unkenntlichkeit entstellt, auch jetzt, nachdem der Bürgerkrieg längst vorüber ist. Das Ärgernis an ihnen ist sehr stark und sehr tätig, und das doch wohl deshalb, weil das Zeugnis der russischen Baukunst in einem besonderen Sinne und Maße lebendig ist. *Hermann Weidhaas.*

Theodor Goodmann: Alexander Block, eine Studie zur neueren russischen Literaturgeschichte. Dissertation. Königsberg (Pr). 1936. 103 Seiten.

Die vorliegende Arbeit verdient als erste deutsch geschriebene Einzelschrift über den nach Anlage und schöpferischer Kraft vielleicht bedeutendsten russischen Dichter unseres Jahrhunderts besondere Beachtung. Die Darstellung umfaßt als ersten Abschnitt ein „Lebensbild" Blocks, als zweiten sechs lose aneinandergereihte Abhandlungen, z. B. „Block und die Frauen", „Das Dämonische", „Block und die russische Revolution". Es hat also augenscheinlich nicht in der Absicht des Verfassers gelegen, die Gesamterscheinung Blocks planvoll und einheitlich zu einem Ganzen zu fügen, vielmehr lediglich einige Fragenkreise in Einzelausschnitten vorzuführen.

Im lebensgeschichtlichen Teil hält sich der Verfasser recht eng an den Abriß der Tante des Dichters, *M. A. Beketova* (Petersburg 1922). Sehr ausführlich ist von den äußeren Lebensumständen die Rede. Demgegenüber tritt anderes, Grundsätzliches zu stark zurück oder fehlt völlig. Wenn der Verfasser die ausgeprägte Hinneigung Blocks zu Deutschland mehrfach (S. 25, 30, 32) sehr richtig hervorhebt, so hätten doch auch die wiederholten Reisen des Dichters nach Westeuropa stärker ausgewertet werden können. Auch die Erwähnung mancher Einzelzüge und Lebensgewohnheiten Blocks hätte zur Abrundung seines Bildes beigetragen: so die für sein Lebensgefühl höchst aufschlußreiche empfindliche Abhängigkeit von den Jahreszeiten (Beketova, S. 269) oder sein sehr ausgeprägter Geschmack in Dingen der Wohnkultur, und sein — im gutbürgerlichen Sinne — nahezu zärtliches Verhältnis zu den Gegenständen seiner täglichen Umgebung (Beketova wiederholt, z. B. S. 141). An Einzelheiten ist nachzutragen: bereits als sechzehnjähriger Schüler gab Block eine handschriftliche „illustrierte Zeitschrift", den „V'estnik", heraus (Beketova, 50 ff.), deren Inhalt fraglos bezeichnender für den jungen Dichter ist als die von G. (S. 5) angeführten kindlichen Reimereien; Blocks Großvater Beketov war nicht „Professor der Chemie" (S. 3), sondern Botaniker und hat seinem Enkel erstes Naturleben eindringlich nahegebracht; ein Hinweis darauf, daß Blocks Schwiegervater, Professor D. I. Mendelejev (1834—1907), der weltbekannte Chemiker war, Entdecker der periodischen Gesetzmäßigkeit der chemischen Elemente, wäre im Hinblick auf die Erbanlage der Gattin Blocks am Platze gewesen; die Vornamen der Sängerin Delmas sind S. III und 23 irrtümlich als A. A. angegeben, S. 30 richtig als L'ubov' Aleksandrovna.

Doch das sind Kleinigkeiten. Ungleich gewichtiger ist die Frage: wie sieht der Verfasser seinen Dichter, zu dessen Wesen und Werk er augenscheinlich ein ausgeprägtes inneres Verhältnis hat, im ganzen? Welche Kräfte und Anlagen werden als Mitte seines Wesens bloßgelegt? Hier finden sich im einzelnen gute Beobachtungen, so der Hinweis darauf, daß Block als etwa Fünfundzwanzigjähriger durch Eroberung altruistischer, realistischer und volkhafter Erlebnisbereiche seine künstlerischen und außerkünstlerischen Lebenskräfte erheblich steigerte. Leider aber werden solch treffende Bemerkungen um einen Teil ihrer Wirkung gebracht, und zwar infolge der beherrschenden Anwendung des psychoanalytischen Verfahrens. Allein schon die Spuren seiner Vorgänger, worunter sich erfreulicherweise zum geringsten Teile wissenschaftliche Literaturgeschichtler befinden, hätten

den Verfasser abschrecken sollen (Stefan Zweigs Essay über Tolstoj!). Es soll nicht bestritten werden, daß der sexuell-erotische Bezirk für Blocks Entwicklung sehr wesentlich war; aber es ist doch zweierlei, ob man dies anerkennt und berücksichtigt oder ob man es wie G. zum nahezu ausschließlichen Deutungsprinzip erhebt, und zwar gläubig im Sinne der psychoanalytischen Schule. Im Geiste starrer psychoanalytischer Lehrsätze wird vom Verfasser Blocks Verhältnis zur Mutter, zur Gattin, ja zu noch so flüchtigen Frauenbekanntschaften ausgedeutet. So nimmt denn dieser Fragenkreis in der Gesamtdarstellung einen ungebührlich breiten Raum ein; so auch kommt es auf Schritt und Tritt zu offenbaren Fehldeutungen. Um nur die eine zu nennen: G. betont immer wieder als feststehend, daß Blocks Ehe „unglücklich" gewesen sei, den „wesentlichen Grund" dafür sieht er in der „Bindung an die Mutter" (S. 44). Gewiß mag diese Ehe, in der beide Partner empfindliche Künstlernaturen waren, nicht mustergültig gewesen sein. Aber Zerwürfnisse, die an ihr Wesen griffen, lassen sich nicht feststellen; im Gegenteil, für eine starke innere Bindung Blocks an seine Frau (die auch G. nicht leugnet), lassen sich unmittelbare Zeugnisse in Fülle beibringen; auch in geistiger Hinsicht lag von vornherein eine Wahlverwandtschaft vor, die gemeinsamen Auslandsreisen zeigen die Gatten in voller Harmonie des Erlebens und Empfindens, einmütig arbeiteten sie in Petersburg dramaturgisch, und L'ubov' Dmitrijevna war den Dichtungen ihres Mannes eine eindringliche Interpretin. Das psycho-analytische Verfahren des Verfassers verführt ihn, indem er harmlosen Vorgängen starkes Gewicht beilegt, zu überkühnen Behauptungen (z. B. S. 37, 44, 64). Vom psychoanalytischen Wortschatz (Verdrängung, Sublimierung usw.) wird überreichlich Gebrauch gemacht. So werden denn auch Tatbestände, die den Bereich dichterischen Erlebens und Schauens betreffen, zwangsläufig verzeichnet. Was besagt denn die Feststellung, daß das „göttliche Prinzip" für Block „charakteristischerweise nur in weiblicher Gestalt" sich darstellte (S. 45)? Hat denn ein Goethe das Ewig-Weibliche von der Weltseele bis zu den Müttern etwa anders gesehen? Oder ein Vlad. Solov'ev? Daß Irdisches und Unirdisches einander durchdringen, ist es nicht Heiligung des Irdischen, innigere Erfassung des Höheren und unablässig beanspruchtes Vorrecht dichterischer Schau? Ebensowenig läßt sich das Erlebnis des Dämonischen auf Verdrängungen und Aussperrungen dunkler Triebe allein zurückführen (S. 56 f.); auf Grund dieser psychoanalytischen Auslegung kommt G. — trotz einer gewissen Berichtigung auf S. 62 f. — zu einer überwiegend negativen Bewertung des Dämonischen, dessen genial-schöpferische Kräfte er unterschätzt.

Auch bei der Deutung des dichterischen Werkes Blocks wirkt sich G.s psychoanalytisches Verfahren vielfach störend aus. So gewinnbringend es sein kann, die Beziehungen einer Dichtung zum Leben ihres Dichters aufzuspüren, so ist es doch in vielen Fällen durchaus nicht nötig, in anderen überhaupt nicht möglich. Die Gefahr, einer Dichtung, diesem irrationalen Gebilde, Gewalt anzutun, ist bei der gleichnishaften, sinnbildreichen Form Blockscher Dichtung besonders groß. So mußte denn G. notwendig fehlgreifen, wenn er dichterische Gestalten mit Menschen, die der Dichter erlebte, ohne weiteres gleichsetzt, dichterische Stimmungs- und Zustandsschilderungen mit einer bestimmten Lebenslage des Dichters unmittelbar verknüpft: die überwirkliche Gestalt der „Schönen Dame" wird schlankweg als Niederschlag der Liebe Blocks zu seiner späteren Gattin betrachtet (S. 49—54), die Umweltzeichnung in der berühmten „Unbekannten" als „eine Art neurotischer Selbstkasteiung" (S. 60) bewertet, das Schicksalslied" vollends rein lebensgeschichtlich erklärt (S. 63 ff.). Entgegen dem in G.s Arbeit ausschließlich angewandten Verfahren, die Deutung einer Dichtung in gleichzeitigen oder vergangenen Erlebnissen des Dichters zu finden, darf nachdrücklich hervorgehoben werden, daß gerade Block vielfach eine Zukunftsschau gibt, Vorausahnungen und

Voraussagen persönlichen und überpersönlichen Geschehens von verblüffender Treffsicherheit; ein Beleg dafür findet sich bei G. selbst, S. 31 (vgl. auch *Beketova*, S. 103).

Zu bedauern ist, daß G. die Stellung Blocks innerhalb der literarischen Strömungen seiner Zeit nicht recht deutlich werden läßt. So angebracht die wörtliche Anführung der Auffassungen *Br'usovs* und *V. Ivanovs* über den Symbolismus ist, so hätte doch das tatsächliche Verhältnis der Blockschen Dichtung zum Symbolismus klargestellt werden sollen. Es setzt in Erstaunen, daß der Symbolismus in einen Gegensatz zur Romantik gestellt (S. 96), mehr noch, daß romantisches Dichtertum offensichtlich abträglich beurteilt wird (S. 97). Ferner ist vom Einfluß der deutschen Romantik auf Block die Rede, aber der Hinweis auf Novalis und auf ein paar formale Übereinstimmungen zwischen Blocks Gedichten und des Knaben Wunderhorn (S. 97 f.) ist wenig beweiskräftig. Eine Bezugnahme auf das russische Volkslied, dem auch Blocks Dichtung zutiefst verpflichtet ist, hätte nähergelegen. Was Block und die deutsche Romantik anlangt, so ist ein gewisses Zueinanderstimmen a priori wahrscheinlich, doch geht es nicht um „Einflüsse", vielmehr um das verwandte Lebensgefühl verwandten Menschen- und Dichtertums. Und daß der Symbolismus, dem Block zu einem Teil seines Wesens und Werkes zugehört, eine Neuromantik reinster Prägung war, dürfte doch unbestreitbar sein. In alledem verhält sich der Verfasser recht unsicher und ist obendrein in der Wahl literaturgeschichtlicher Fachwörter mißverständlich (S. 27 „epischer Roman" statt „Versroman"; S. 8, 90 „Strophe" statt „Vers"; S. 29, 61 „Romantismus").

Der hinsichtlich Block meisterörterte Fragenkreis, seine Stellung zum Weltkrieg und zum bolschewistischen Umsturz, findet durch G. eine im ganzen zutreffende, wenn auch nicht erschöpfende Behandlung. Einzelgründe für Blocks Kriegsgegnerschaft sind aus Selbstzeugnissen recht wohl zu erschließen, und dies war der Hauptgrund: Block bangte um die europäische Kultur (gegen deren Sünden er im übrigen keineswegs blind war!) und sah in der Selbstzerfleischung Europas die drohende Möglichkeit ihres Untergangs (vgl. z. B. *Beketova*, S. 232 f.). Richtig ist im übrigen, daß er gegenüber dem Kriegs- und Revolutionsgeschehen immer wieder in die Haltung des interessiert zuschauenden Ästheten zurückfiel, wofür es weitere, von G. nicht ausgewertete Zeugnisse gibt; wie überaus kennzeichnend ist es z. B., daß er als Mitglied des Untersuchungsausschusses die politischen Gefangenen des Kerenskij-Umsturzes völlig unpolitisch, rein nach ihrem menschlichen Eindruck beurteilt (*Beketova*, S. 237—242). Wie bezeichnend auch sein Schwanken in politischen Dingen, in denen ihm bald eine russische Demokratie als Ideal vorschwebt, bald der Bolschewismus Hoffnungen einflößt. Auch der sehr sichtbare Vorgang der durch die Ereignisse bewirkten allmählichen Zerrüttung des Dichters bis zum endgültigen seelischen Zusammenbruch hätte genauer verfolgt werden können. Richtig gesehen, ist die stetig wachsende Liebe zu Volk und Heimat, bezeichnenderweise gerade zu Rußland in seiner tiefsten Erniedrigung, — eine durchaus nicht blinde Liebe. Von hier aus und unter Einbeziehung der Gedichtkreise „Schneemaske", „Die Stadt" und des Gedichtes „Die Skythen" wird man auch an die Deutung der vielumstrittenen „Zwölf" herantreten müssen und dabei zu einem wesentlich anderen Ergebnis kommen als G. (S. 86). Daß Block durch die Erscheinung Christi, in der das Gedicht gipfelt, die bolschewistische Revolution „sanktioniert" habe (S. 87), wird der nicht wahrhaben wollen, der sich in Ton und Stimmung, vor allem aber in den religiösen und volklichen Gehalt der „Zwölf" einfühlt. Das wird u. a. von *K. Čukovskij* (Kniga ob Al. Bloke, Berlin 1922, S. 117 ff.) eingehend und einleuchtend erörtert. Die äußerste Auffassung der „Zwölf" ist m. E. die eines Wunschbildes: Christus möge die Revolution führen. Da er aber in dem Gedicht tatsächlich führt, nicht einfach mitmarschiert, so ist damit schon die Überwindung des zur Zeit gültigen Zustandes angedeutet: die Revolutionäre sind widerspruchslos Geführte,

sind Werkzeuge in der Hand Christi, der sie aus ihrer derzeitigen geistig-seelischen Verfassung hinausführt, einem nur ihm, nicht ihnen bekannten Ziele zu.

Ist somit an G.s Untersuchung mancherlei auszusetzen, so bleibt ihr doch das Verdienst, die Block-Forschung auch auf deutschem Boden angeregt zu haben, bleibt auch die Feststellung, daß der Verfasser um ein Eindringen in Blocks vielspältiges Wesen und Wirken redlich bemüht gewesen ist und insbesondere bei der Verdeutschung zahlreicher Gedichte viel Geschick und Verständnis bewiesen hat.

Königsberg (Pr). *Friedrich Wilhelm Neumann.*

Trubar Catechismus 1551. Catechismus In der Windischenn Sprach / sambt einer kürtzen Außlegung in gesang weiß. Item die Litanai und ein predig vom rechten Glauben / gestelt / durch Philopatridum Illiricum. — Anu kratku Poduuzhene skaterim vsaki zhlovik more vnebu pryti. — Gedruckt inn Sybenburgen durch den Jernei Skurytaniz. Faksimileausgabe des Akademischen Verlages zu Laibach, Weihnachten 1935.

Primus Truber,[1] der Reformator Krains und der Begründer eines eigensprachlichen slovenischen Schrifttums in Schrift und Druck, schrieb am 1. März 1561 von Tübingen aus an den böhmischen König Maximilian:[2] „... dann, wil man die rechte gottselige und seligmachende religion under dem jungen und einfältigen volck und in der Türckey pflanzen und anrichten, so mag solches durch kein anderen weg oder mittel füglicher und förderlicher geschehen, dann mit dem catechismo und symbolo Athanasii.“[3] Diese Worte beziehen sich unmittelbar zwar auf den geplanten und eben eifrig vorbereiteten Druck reformatorischer Schriften in serbokroatischer Sprache und glagolitischer, cyrillischer oder lateinischer Schrift; es ist die Zeit, da der große Förderer dieser Bestrebungen, Hans Ungnad, Freiherr von Sonneck, seine Druckansalt in Urach aufbaut. Sie fließen aber offenbar aus der Erfahrung, die Primus Truber mit seinem Erstlingswerk vor mehr als zehn Jahren gemacht hatte. Damals — um das Jahr 1550 — ging aus der Druckerei des Ulrich Morhart in Tübingen der Katechismus in der windischen Sprach hervor. Dieses, in vieler Beziehung einzigartige Büchlein wurde wie die gesamte übrige slovenische Reformationsliteratur in den folgenden Jahrhunderten ein Gegenstand schwerster Verfolgung und man muß es als einen besonderen Glücksfall betrachten, daß ein Stück dieser ersten Ausgabe eines slovenisch-lutherischen Katechismus in der Wiener Nationalbibliothek erhalten blieb.

Für das slovenische Volk ist Trubers Katechismus in der windischen Sprach ein Gegenstand nationaler Verehrung, und vielen mag darum ein langgehegter Wunsch in Erfüllung gegangen sein, als der Akademische Verlag in Laibach zu Weihnachten 1935 eine Faksimileausgabe jenes ersten Druckwerkes in slovenischer Sprache herausbrachte. Die Faksimilierung ist erfreulicherweise nicht bis ins letzte durchgeführt; denn Sinn einer solchen Ausgabe ist es ja nicht, das Original zu ersetzen, sondern ein hervorragendes literarisches Werk weiteren Kreisen und wissenschaftlicher Bearbeitung, die nicht ausgesprochen paläographisch eingestellt ist, zugänglich zu machen. So trägt der Einband des vorliegenden Buches die Aufschrift: Trubar Catechismus 1551; und dem ursprünglichen Text ist noch ein ganz kurzes Nachwort des herausgebenden Verlages angefügt.

---

[1] Schon *Th. Elze* hat darauf hingewiesen, daß die andere Form des Namens, Trubar, eine slovenisierende Umbildung der späteren Zeit ist. Der Reformator selbst und seine Zeitgenossen schrieben stets Truber.

[2] Als deutscher Kaiser später Maximilian II.

[3] *Theodor Elze*, „Primus Trubers Briefe“ in Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 215, Tübingen 1897, S. 102.

soll; die slovenische (Vsem Slovenzom Gnado...) eine kurze Erläuterung des Inhalts und eine Ermahnung zum christlichen Leben. Der Katechismus in der windischen Sprach sollte also nicht nur Christenlehre und Gesangbuch für die schriftkundigen Slovenen sein, deren Zahl damals gewiß noch nicht sehr groß war, sondern auch den Nichtslovenen, etwa den deutschen Adeligen und Stadtbürgern ein Hilfsmittel in die Hand geben, unter ihren slovenischen Untertanen und Landsleuten für das reine Evangelium zu wirken. Diese Feststellung ist für die Kenntnis vom Zusammenleben des deutschen und slovenischen Volkes belangreich.

Daß Trubers Arbeit inhaltlich aus dem Reichtum des deutschen Reformationsschrifttums geschöpft war, bedarf keiner weiteren Erklärung. Eben die Fülle der möglichen Vorbilder und die selbständige Art, in der sie Truber verarbeitete, bringen es mit sich, daß die Truberforschung bisher nur allgemeine Richtlinien der Entlehnung feststellen konnte. *Elze* führt folgende an: Die Haustafel aus dem Lutherischen Katechismus, verschiedene Schriften von Brenz, für die Katechismuslieder einzelne Drucke geistlicher Lieder aus den Vierzigerjahren des 16. Jahrhunderts, für die Predigt De vocabulo fidei die Schrift des Flacius Illyricus De vocabulo fidei (mit einer Vorrede Melanchthons, Wittenberg 1549). Es wäre eine schwierige, aber wertvolle Untersuchung, festzustellen, wie weit sich Trubers Bearbeitung von den besonderen Bedürfnissen seiner Heimat leiten ließ.

Wir sahen, daß Trubers Katechismus in der windischen Sprach nicht nur in den engeren Rahmen der slovenischen Schrifttums- und Geistesgeschichte fällt, sondern daß er auch sehr stark in den weiteren Zusammenhang deutsch-slovenischer Wirkungen gehört. Wir können nun einen Schritt weiter tun und in dem bescheidenen Büchlein ein Zeugnis dafür sehen, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts nicht mehr Rom, sondern der Geist der deutschen Reformation das Abendland führte — und dies nicht nur im Kampf, sondern auch in der Mission gegen die Türken. In dem oben erwähnten „Summarischen Bericht“ wird Trubers Vorrede zu seinem Neuen Testament folgendermaßen gekennzeichnet: „Mitt diser vorred vermainth und will der Truber nicht nur allein den ainfältigen windischen und krobatischen christen ain underricht und ain gutte anlaittung geben, ... sonndern er will mit disem seinem schreiben (deßwegen er sich hoch befleissen und alle seine gedannckhen und arbait dahin gerichtet) auch die Turckhen zur erkhantnuß irer sunden und verderbter natur, zur rechter puße, zum wahren christlichen glauben pringen, das sy darauß erkhennen, das ir mahometischer glaub ain falscher, erdichteter, newer, teufflischer glaub sey...“[12] Noch mehr gilt das eben Gesagte natürlich von den serbokroatischen Schriften aus Hans Ungnads Druckerei in Urach. Für dieses kurze Aufflackern abendländisch religiöser Aktivität, ein später Nachkomme des Kreuzzugsgeistes, ließen sich aus dem Kreis der südslavischen Reformation zahlreiche Belege bringen.

Unser kurzer Überblick über die Zusammenhänge, in denen Trubers erster Katechismus gesehen werden muß, konnte nicht anders als flüchtig sein; seines Anlasses, der Neuausgabe des Akademischen Verlages in Laibach sei noch einmal in dankender Anerkennung gedacht.

Königsberg (Pr). *Günther Stöckl.*

[12] S. *Elze*, a. a. O., S. 46 ff.

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch; für Anzeigen: Erich Werner; beide in Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.